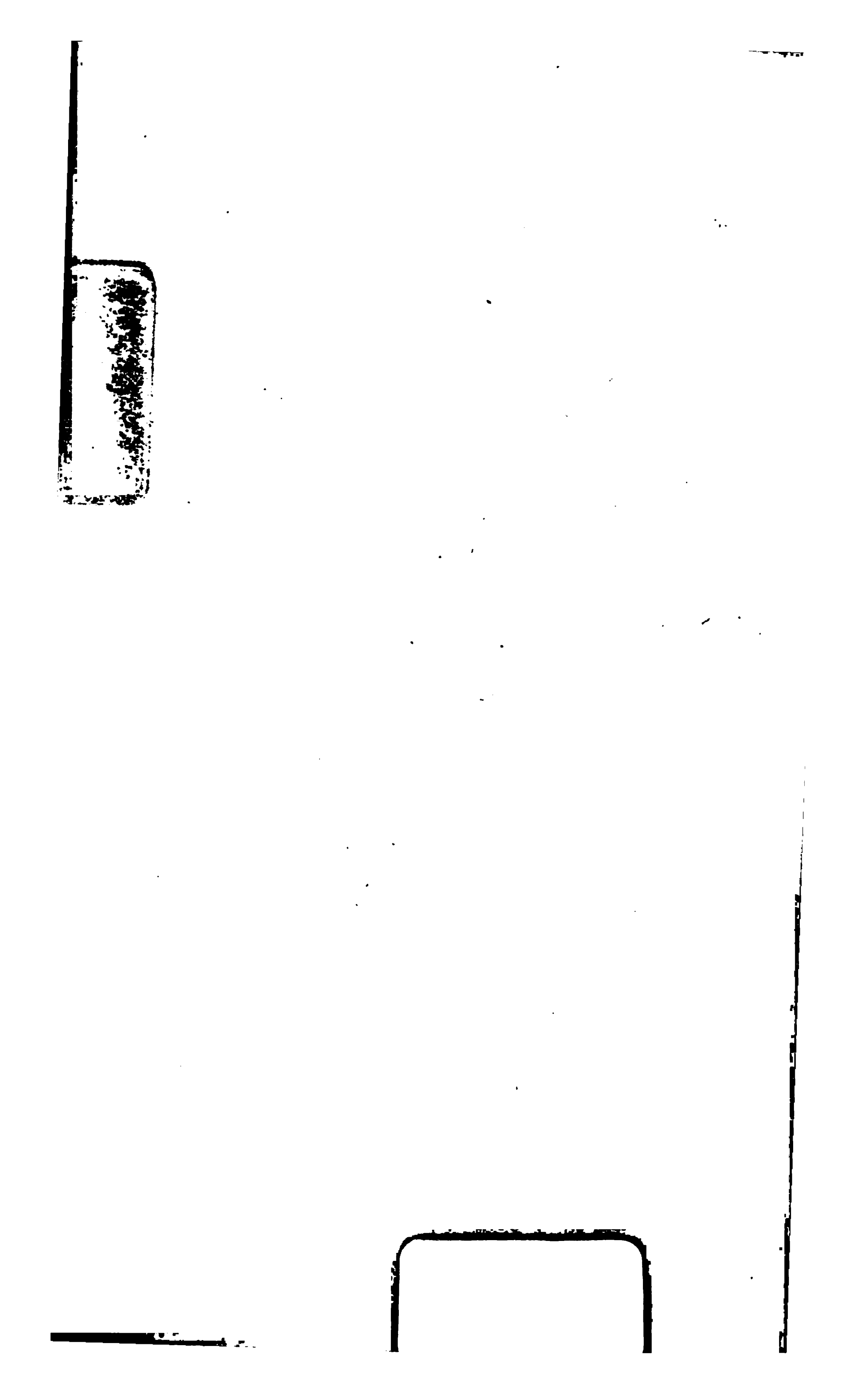
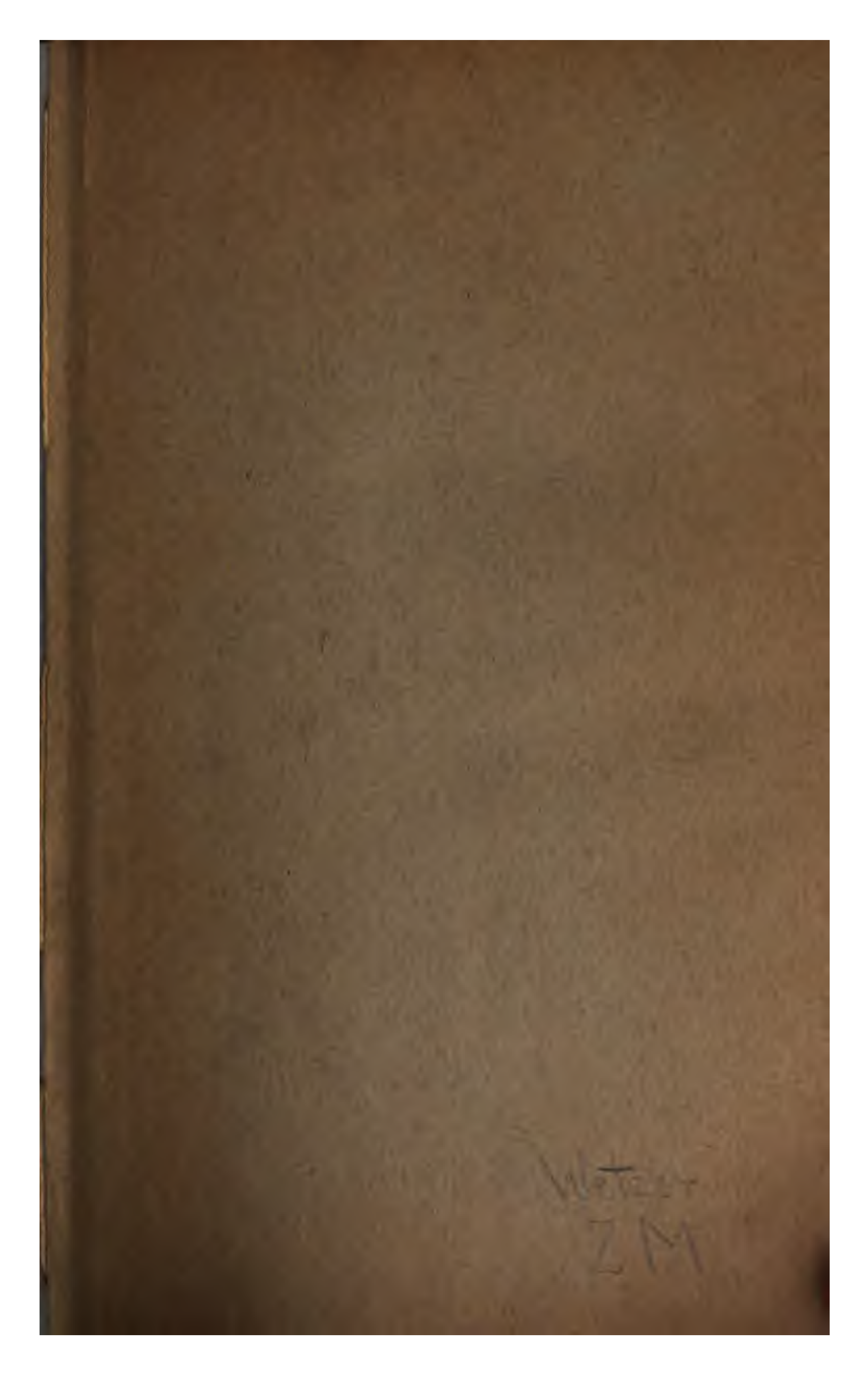






DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME I.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME I.

PROPRIÉTÉ.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

BESANÇON,	chez Turbergue, libraire.
LYON,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
—	— Mothon, libraire.
MONTPELLIER,	— Séguin, libraire.
—	— Malavialle, libraire.
ANGERS,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
NANTES,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
METZ,	— Mme Constant Loiez, libraire.
LILLE,	— Quaré, libraire.
DIJON,	— Hémery, libraire.
ROUEN,	— Fleury, libraire.
ARRAS,	— Brunet, libraire.
NANCY,	— Vagner, imprimeur-libraire.
TOULOUSE,	— Ferrère, libraire.
LE MANS,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
CASTRES,	— Granier, libraire.
REIMS.	— Bonnefoy, libraire.
LIMOGES,	— Dilhan-Vives, libraire.
CLERMONT,	— Dilhan-Vives, libraire.
TOURS,	— Cattier, libraire.
CHAMBÉRY,	— Perrin, libraire.
ANNECY,	— Burdet, imprimeur-libraire.
ROME,	— Merle, libraire.
MILAN,	— Dumolard, libraire.
—	— Boniardi-Pogliani, libraire.
TURIN,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
MADRID,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
LONDRES,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
GENÈVE,	— Marc-Mehling, libraire.
BRUXELLES,	— H. Goemaere, libraire.
GÊNES,	— Fassi-Como, libraire.
LISBONNE,	— Melchiades et Ce.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique ;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique ;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages ;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue ;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

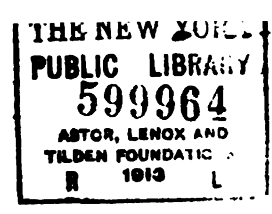
PAR L'ABBÉ I. GOSCHLER

TOME I

DEUXIÈME TIRAGE

AARON — ARISTOTÉLISME

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE
1864



APPROBATION

DE

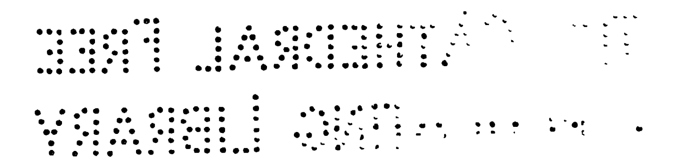
S. G. Mgr HERMANN DE VICARI,

ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG,
MÉTROPOLITAIN DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU HAUT-RHIN.

« Nous accordons à l'ouvrage intitulé : DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE, publié dans la librairie de Herder, par les soins de H. J. Wetzer et B. Welte, à Fribourg en Brisgau, notre approbation, vu qu'il ne renferme rien de contraire à la foi et à la morale catholiques, et nous le recommandons le plus chaudement que nous pouvons, en raison de son excellence, aux prêtres et aux laïques. (*Und empfehlen es wegen seiner Vortrefflichkeit aufs' Wärmste Priestern und Laien*). »

† HERMANN,
Archevêque de Fribourg.

Fribourg, le 20 octobre 1854.





AVERTISSEMENT DES ÉDITEURS.

L'ouvrage dont nous donnons la traduction (1) a paru pour la première fois en Allemagne en 1847 ; trois tirages successifs en ont constaté le succès. La cause d'une pareille fortune pour un travail aussi étendu est clairement indiquée dans l'approbation accordée par l'illustre confesseur et archevêque de Fribourg, métropolitain de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, Monseigneur de Vicari. Cette fortune n'est due, ni à la nouveauté d'une forme qui rend les recherches scientifiques si faciles aux lecteurs, ni à la variété des matières d'où naît toujours l'intérêt, mais à l'excellence du fond, qualité qui, constituant le vrai mérite, le prix réel d'un livre, est surtout essentielle aux livres de théologie. Le personnage éminent qui, après un examen sérieux du *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*, a non-seulement approuvé la publication allemande, mais en a recommandé la lecture aux prêtres et aux laïques, en motivant son autorisation dans les termes absolus de sa lettre (2), a singulièrement contribué à propager un livre dont le succès était garanti d'avance par le concours des docteurs catholiques de l'Allemagne les plus orthodoxes et les plus érudits.

(1) 25 volumes in-8°, paraissant de trois mois en trois mois.
(2) Voir l'approbation que nous reproduisons ci-contre.

Cette pléiade de savants chrétiens, dont les Allioli, les Alzog, les Buss, les Döllinger, les Haneberg, les Héfélé, les Hurter, les Movers, les Staudenmaier, les Theiner, les Weith, les Welte, les Wetzer et tant d'autres, ont des noms européens, en écrivant pour l'Allemagne, a travaillé pour l'instruction de toutes les nations catholiques. Partout l'on s'est empressé de profiter, par de fidèles et intelligentes traductions, des œuvres où la philosophie la plus saine, la philologie la plus sûre, l'érudition la plus vaste prêtent leur appui à la première et à la plus indispensable des sciences, à la théologie.

L'Église catholique seule pouvait produire une œuvre comme celle que nous présentons au public, dans laquelle cent auteurs divers, d'origines différentes, orientalistes, historiens, archéologues, jurisconsultes, philosophes, canonistes, géographes, exégètes, littérateurs, critiques, ont apporté le fruit de leurs persévérantes recherches, de leur expérience personnelle, de leurs opinions consciencieuses, sans que jamais il y ait aucun conflit, aucun désaccord, aucune divergence, sans que jamais l'esprit du lecteur puisse hésiter un instant sur les doctrines qu'il importe le plus à l'homme de connaître. Cette unité de vues, cette harmonie qui relie les moindres détails, les textes les plus éloignés aux principes eux-mêmes, cette sûreté dogmatique parmi une si grande variété de sujets, ne pouvaient se rencontrer que là où la Foi est tout ensemble la source et la sanction, le principe et le garant de la science.

C'est parce que l'orthodoxie et la valeur du *Dictionnaire encyclopédique* nous ont été attestées par des hommes parfaitement compétents, qui sont nos guides très-sûrs, que nous publions avec confiance la première édition française de cet ouvrage, sans que nous nous dissimulions les difficultés d'une opération dont nous espérons toutefois qu'on appréciera l'utilité. En effet, ne peut-on pas affirmer, sans exagération, qu'au point de vue de la théologie un pareil livre supplée à l'absence de tous les autres; que c'est une autorité à laquelle le prêtre peut demander une réponse à tous les doutes, une solution à toutes les difficultés, une règle pour toutes les circonstances graves et délicates de son ministère; une mine où le clergé des campagnes, éloigné des grandes bibliothèques, rencontrera d'inépuisables

ressources, une perpétuelle assistance; où le professeur, le prédicateur, le confesseur et le simple fidèle trouveront, sans aucune peine, dans toutes les questions religieuses, des principes et des faits, des conseils et des exemples, des méthodes, des vues d'ensemble et une multitude de détails qu'ils auraient à chercher longuement dans des ouvrages dont la plupart ne sont pas sous leur main, dont très-souvent les titres mêmes leur échappent, et dont le *Dictionnaire encyclopédique*, dans un style simple, clair et précis, expose et résume les doctrines, les démonstrations et les résultats les plus authentiques?

Un mot nous reste à dire sur le mérite de la traduction. L'auteur, M. Goschler, si honorablement connu par sa traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Alzog, et par celle de la *Révélation biblique* de Haneberg, n'a pas apporté moins de soins à l'interprétation d'une œuvre dont la portée est bien autrement grande que celle de ses publications antérieures. Le travail qu'il a entrepris sur le *Dictionnaire encyclopédique* mettra encore une fois en relief cette érudition variée et profonde qui le rend si digne d'être le coopérateur des doctes théologiens de l'Allemagne.

Nous ne doutons pas qu'on appréciera une traduction dont la première et la constante qualité est la clarté. Faire comprendre sans fatigue, faire lire avec intérêt, souvent avec entraînement et comme si on tenait un original en main, éviter autant que possible ce que la terminologie allemande peut avoir de lourd, d'étrange ou de rebutant pour le goût français, sans tomber cependant dans une délicatesse déplacée ou une énervante recherche; avoir un style ferme et concis avec le jurisconsulte (1), rapide avec l'historien, coloré avec l'artiste et l'archéologue, grave et simple, net et précis avec le théologien et le philosophe; s'approprier la pensée de chacun et lui rester fidèle tout en la naturalisant française, tel est le problème littéraire que l'habile traducteur a résolu, et dont on retrouvera les preuves à chaque page,

(1) Le traducteur a eu soin d'ajouter, dans les articles de droit, ce qui concerne la législation française, dont les auteurs allemands ne se sont pas préoccupés. Ses recherches ont été facilitées et garanties par le concours d'un savant docteur en droit, avocat à la Cour impériale de Paris, M. Edmond Magimel.

et jusqu'au bout, dans un travail dont la longueur, les difficultés, les détails minutieux, la surveillance typographique, joints à la so[illegible] tude nécessaire pour éviter toute erreur de doctrine, de faits, de da[illegible], de noms, de textes et de citations, auraient effrayé une volonté moins ferme, un esprit moins patient, une expérience moins consommée, un dévouement moins absolu à la cause de la vérité, aux progrès de la science, aux intérêts de l'Église.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

A

AARON (אַהֲרֹן), fils d'Amram et de Jochabed, de la tribu de Lévi, et frère aîné de Moïse (1). Il aida son frère dans l'œuvre de la libération des Israélites par l'habileté avec laquelle il porta la parole devant Pharaon (2), et par les miracles au moyen desquels il s'efforça de convaincre ce prince de la mission du prophète (3). Plus tard, au moment où la loi du Sinaï allait être promulguée, Aaron se rendit coupable de faiblesse en cédant aux exigences idolâtriques du peuple, en permettant, pendant le séjour de quarante jours de Moïse sur la montagne, qu'on fabriquât un veau d'or, à l'image de l'Apis égyptien, et qu'on l'adorât comme le vrai Dieu (4). Il résulte clairement du *Deutéronome*, 9, 20, qu'Aaron ne fut pas complétement innocent dans cette circonstance, puisqu'on y lit que le Seigneur s'irrita fort contre Aaron, et que Moïse dut intercéder pour lui comme pour le peuple (5). Ce passage montre la vanité des efforts des rabbins et de quelques commentateurs chrétiens qui prétendent décharger Aaron de toute responsabilité. Comme toutefois il n'avait fait que céder aux instances du peuple, qu'il reconnut plus tard sa faute, qu'il s'en repentit, en donnant pour excuse la malice de la multitude dont il avait subi la contrainte, Moïse, au moment de régler le culte divin, transmit la dignité de grand-prêtre à Aaron, et le sacerdoce à ses fils, en le déclarant héréditaire dans leur famille (6). La consécration des prêtres (7), ainsi que celle des Lévites (8), fut, selon toutes les apparences, le dernier acte sacerdotal accompli par Moïse, qui transmit ainsi à la famille d'Aaron la prêtrise avec toutes ses obligations. Ce qui prouve, à part la faute que nous avons rappelée, qu'Aaron était animé, dans le fait, d'un grand zèle pour la cause de Dieu, et qu'il était digne de la prérogative qui lui échut, c'est, outre sa vigoureuse coopération à la délivrance des Israélites, son empressement à blâmer Moïse à l'occasion du mariage de ce dernier avec une Éthiopienne (9), blâme

(1) *Exode*, 6, 20. 7, 7. *Nombres*, 26, 59.
(2) *Exode*, 6, 30. 7, 1.
(3) *Exode*, 7, 9 sq., 19-21. 8, 1 sq., 12 sq.
(4) *Exode*, 32, 1-6.
(5) *Exode*, 32, 11 sq.
(6) *Exode*, 28, 1. *Nombres*, 3, 10. 16, 40.
(7) *Exode*, 29, 1-37. *Lévitique*, 8, 1-6.
(8) *Nombres*, 8, 5-22.
(9) *Nombres*, 12, 1-13.

qui, quoique coupable et inintelligent, avait évidemment pour motif le désir de conserver hors d'atteinte le pouvoir théocratique, et de préserver de tout mélange avec les étrangers la nation théocratique elle-même.

Cependant, cette prérogative sacerdotale excita bientôt une triste jalousie dans le reste des membres de la tribu de Lévi, et fut cause de la révolte des enfants de Coré, qui prétendaient que les droits du sacerdoce devaient s'étendre sur toute la tribu de Lévi (1).

Mais le Seigneur intervint. Des miracles confirmèrent l'institution de Moïse, consacrèrent de nouveau dans leur mission Aaron et ses fils, et la terre, en s'entr'ouvrant, engloutit leurs contradicteurs (2).

Ce châtiment excita les murmures de tout le peuple assemblé, qui sembla ainsi approuver la sédition et ses motifs. Ce fut alors Aaron lui-même qui, l'encensoir à la main, vint intercéder auprès du Seigneur pour arrêter la plaie qui avait frappé le peuple séditieux (3). Le sacerdoce fut de nouveau confirmé dans sa famille; car, des douze verges qu'on porta pour les princes de chaque tribu dans le tabernacle, et qu'on déposa devant l'arche d'alliance, la verge seule d'Aaron fleurit et porta des boutons, des fleurs et des amandes mûres (4). Dès lors l'élection divine d'Aaron (5) et de sa famille fut mise hors de doute et ne fut plus attaquée. Aaron, comme son frère, sentit faiblir sa confiance en Dieu auprès de Cadès, où un miracle pourvut au manque d'eau dont souffrait le peuple, et, comme Moïse, il expia sa faute en n'entrant point dans la Terre promise (6). Il avait été marié à Élischéba (Élisabeth), fille d'Aminadab, qui donna le jour à quatre fils: Nadab, Abihu, Éléazar et Ithamar (7). Les deux premiers furent tués parce qu'ils avaient offert, contrairement à la loi, un sacrifice d'encens dans le sanctuaire (8), et la manière dont Aaron supporta cette perte démontre la force de son caractère, son sens religieux et son abandon à la volonté divine (9). Éléazar était l'aîné des fils qui lui restaient; il lui succéda dans le souverain pontificat, du vivant même de Moïse, qui le revêtit des habits pontificaux au moment où Aaron mourait sur la montagne de Hor, dans la quarantième année de la sortie d'Égypte (10).

Le *Deutéronome* dit, il est vrai, 10, 6, qu'Aaron mourut à Moséra; mais ce n'est qu'une indication moins précise de la même localité; car Moséra était le nom du lieu où les Israélites avaient campé au pied du mont Hor. On montre encore aujourd'hui, sur le sommet de cette montagne, le tombeau d'Aaron, et les croisés y trouvèrent une chapelle (*oratorium*). WELTE.

AB. *Voy.* MOIS.

ABADDON (אֲבַדּוֹן), proprement destruction, extermination, désigne souvent, dans les livres de l'Ancien Testament, le séjour des trépassés, et ce mot est synonyme de Schéol (11). Dans le Nouveau Testament Abaddon est le nom de l'ange de l'abîme (12), et ce nom désigne son pouvoir de destruction, son ardeur d'extermination. Toutefois il ne faut pas faire dériver ce mot du Piel (אִבֵּד), et lire Abadon, car l'hébreu Abaddon (extermination) est seul employé, par synecdoque, dans le sens d'exterminateur, pour désigner l'ange de l'abîme. D'après la plupart des meilleurs

(1) *Nombres*, 16, 30-33.
(2) *Nombres*, 16, 30-33.
(3) *Nombres*, 17, 6-13. Vulg. 16, 41-48.
(4) *Nombres*, 17, 17-26. Vulg. 17, 1-8.
(5) Conf. *Hébr.*, 5, 4.
(6) *Nombres*, 20, 8, 12.
(7) *Exode*, 6, 23.
(8) *Lévitique*, 10, 1, 2.
(9) *Lévitique*, 10, 3 sq.
(10) *Nombres*, 20, 25-28. 33, 38.
(11) *Job*, 28, 22. 31, 12. *Proverbes*, 15, 11.
(12) *Apocalypse*, 9, 11.

commentateurs ecclésiastiques, ce nom désigne Satan, qui, selon l'*Apocalypse*, 9,1, a été précipité comme une étoile du ciel et domine depuis lors l'abîme ou l'enfer.

ABÉLARD. On a souvent dépeint le célèbre Pierre Abélard comme le représentant de la scolastique et l'adversaire de la théologie mystique et positive. Cette donnée est fausse et contraire à l'histoire; dans le fait, non-seulement les théologiens mystiques, mais encore les scolastiques ont élevé la voix contre Abélard. Il faut donc considérer l'opposition qui lui fut faite comme la lutte, commune à toute la théologie orthodoxe, y compris la scolastique, contre la méthode scolastique d'Abélard, à juste titre suspecte d'hérésie.

Pierre Abélard naquit en 1079, non loin de Nantes, dans le bourg de Palais, en Bretagne (d'où son surnom de *Peripateticus Palatinus*), de parents nobles, hérita de son père, homme de guerre instruit, l'amour de la science, et pour s'y adonner renonça à son droit d'aînesse en faveur de ses sœurs. On nomme ordinairement parmi ses maîtres Roscelin, le père du nominalisme; mais c'est positivement une erreur, car Abélard énumère lui-même ses maîtres, sans faire aucune mention de Roscelin (1).

Il montra de bonne heure un goût passionné pour la dialectique, et dès l'âge de quinze ans il fit, à l'instar des chevaliers errants, une sorte d'expédition aventureuse à travers sa patrie, pour rompre des lances en l'honneur de la dialectique et provoquer les savants dans l'arène de la discussion. On voit dès lors se prononcer dans son caractère cet orgueil dont il se plaignit plus tard, et qu'avec la sensualité il désigna lui-même comme la double source de son malheur. Lorsque la Bretagne ne lui fournit plus aucun moyen de s'instruire, il alla à Paris auprès de Guillaume de Champeaux. Mais une vive rivalité s'éleva rapidement entre le maître et le disciple, et le second triompha du premier dans leurs luttes dialectiques. Pour mettre fin à ces disputes, Abélard, âgé de vingt-deux ans, se rendit à Melun, plus tard à Corbeil, non loin de Paris, et y fonda une chaire de philosophie qui fut bientôt tellement célèbre qu'on déserta l'école de Guillaume de Champeaux. Les travaux excessifs d'Abélard lui causèrent une maladie qui le força d'interrompre ses leçons et de chercher la santé dans son pays natal. Au bout de quelque temps il revint à Paris; il avait vingt-huit ans. Champeaux, promu chanoine de Saint-Victor, enseignait toujours la dialectique et la rhétorique. Abélard se réconcilia avec lui, et, quoique âgé de près de trente ans, il redevint son disciple. Cela ne dura guère, et la division reparut bientôt. Sans être nominaliste, comme quelques-uns le prétendent faussement, Abélard combattit le réalisme de son maître en lui substituant un autre système réaliste, selon lequel l'universel, *universale*, n'était point essentiellement, *essentialiter*, mais individuellement, *individualiter*, en chaque chose (2). Abélard contraignit son maître à lui faire cette concession, l'abandonna de nouveau après ce triomphe, et fonda, par esprit d'opposition, une école particulière, près des murs de Paris, sur la montagne de Sainte-Geneviève, qui alors était encore hors de la ville. Champeaux, pour échapper aux chicanes d'Abélard, se retira entièrement de l'enseignement, et fut nommé peu de temps après évêque de Châlons-sur-Marne. Alors Abélard sentit naître

(1) *Voy.* Cramer, *Contin. de l'Hist. de Bossuet*, p. V, t. II, p. 410.

(2) Conf. Marbach, *Hist. de la Phil.*, t. II, p. 270; Cramer, l. c. p. 411; Ritter, *Hist. de la Phil.*, t. VII, p. 416 sq.

en lui l'ambition des dignités ecclésiastiques, et il partit pour Laon afin de s'y appliquer à la théologie sous un célèbre scolastique, l'archidiacre Anselme. Abélard n'avait encore étudié que la philosophie. Il ne fut pas longtemps sans mépriser son nouveau maître. « Ce n'était, disait-il, qu'un arbre portant des feuilles sans fruit, un homme qui, au lieu d'éclairer sa maison, la remplissait de fumée. » Ayant exprimé son dédain en présence des autres disciples, ceux-ci lui demandèrent si, sans un tel maître, il aurait jamais pu comprendre la sainte Écriture. Abélard proposa d'expliquer quelque livre de la Bible que ce fût, au bout d'un seul jour de préparation. Ils lui désignèrent les difficiles prophéties d'Ézéchiel, et le lendemain son coup d'essai fut un coup de maître, qui causa la stupéfaction de tous les auditeurs. Mais, Anselme ayant interdit cette conférence, Abélard retourna à Paris, où son cours de théologie eut un si grand succès que, quoique laïque, il obtint un canonicat, et qu'on vit la jeunesse, ardente à s'instruire, arriver de toutes les parties du monde pour l'entendre ; tels furent Jean de Salisbury, Othon de Freisingen, etc. Il vivait ainsi depuis cinq ans, jouissant paisiblement de sa gloire, lorsqu'il entendit parler d'une Parisienne, de dix-huit ans, qui surpassait en raison et en beauté toutes les jeunes filles de son âge, également savante dans les langues latine, grecque et hébraïque, nommée Héloïse. C'était la nièce de Fulbert, chanoine de la cathédrale de Paris, qui l'avait élevée avec le plus grand soin, après la mort prématurée de ses parents. Abélard chercha à la connaître ; il parvint à se faire charger par Fulbert, désireux de développer de plus en plus l'intelligence de sa nièce, de lui donner des leçons et fut même admis à demeurer dans sa maison. Mais Abélard, dont le cœur n'avait été sensible jusqu'alors qu'à la passion de l'étude, s'éprit d'amour pour Héloïse et fut payé de retour. Quoique âgé de trente-neuf ans, Abélard était encore plein de grâce et de beauté ; il était aimable, il avait une voix mélodieuse. Il passait son temps à composer, sous des noms supposés, d'ardentes chansons d'amour, négligeait ses études et sa chaire, et poussa les choses si loin qu'il fut exclu de la maison d'Héloïse par l'imprudent Fulbert, averti enfin de leurs intimes relations, quoiqu'Héloïse les niât formellement à son oncle. Quelque temps, après Héloïse écrivit, pleine de joie, à Abélard, qu'elle portait dans son sein le fruit de leur amour, et s'enfuit auprès d'une des sœurs de son amant, en Bretagne, où elle mit au jour un fils qu'elle nomma Astrolabe, c'est-à-dire étoile brillante. Abélard cependant se réconcilia avec Fulbert et lui promit d'épouser secrètement Héloïse ; mais celle-ci ne voulut pas entendre parler d'un mariage qui, d'après elle, pouvait entraver Abélard dans sa glorieuse carrière, et il fallut les instances les plus vives de son amant pour arracher son consentement à un mariage secret. Abélard reprit alors ses fonctions habituelles, Héloïse demeurant chez son oncle, afin de garder le mystère de leur union. « Plaise à Dieu, s'était-elle écriée dans un triste pressentiment, au moment de son mariage, que cette malheureuse union ne soit pas notre perte ! »

Astrolable son fils était mort. Fulbert rendit le mariage public, pour rétablir l'honneur de sa nièce, et de toutes parts on s'empressa de la féliciter. Mais elle continua à nier son mariage avec une telle persévérance qu'on finit par la croire et par tenir Fulbert pour un menteur. Fulbert s'irrita tellement contre sa nièce qu'Abélard crut nécessaire de la soustraire à sa fureur et la conduisit au couvent d'Argenteuil.

Persuadé qu'Abélard n'avait enfermé Héloïse que pour s'en débarrasser, Fulbert jura de se venger et fit saisir

Abélard pendant la nuit par cinq scélérats stipendiés, qui le mutilèrent. Lorsque, le lendemain, on apprit cet acte de barbarie, tout Paris, pour ainsi dire, prit part au malheur d'Abélard. Fulbert fut destitué; ses biens furent confisqués, et deux des coupables, qu'on saisit, furent mutilés et eurent les yeux crevés. Abélard, après sa guérison, se retira au couvent de Saint-Denis, et, à sa demande, Héloïse, de son côté, entra au monastère d'Argenteuil, sans vocation véritable, mais par amour pour l'homme dont, dans sa passion, elle disait : *Charius et dignius mihi videretur tua dici meretrix quam illius* (*totius mundi*) *imperatrix*. Abélard, se conformant aux désirs de ses supérieurs, ouvrit un nouveau cours de théologie; mais le zèle amer qu'il manifesta pour la règle de l'ordre, que ses confrères lui pardonnèrent moins qu'à tout autre, le rendit odieux à la communauté, qui songea à l'éloigner. Lorsqu'il fut ordonné prêtre, son supérieur lui assigna pour demeure une petite maison de campagne isolée, parce que, disait-il, le grand concours d'élèves qu'attirait le maître ne pouvait s'accorder avec le silence du cloître, mais surtout parce qu'il tenait à isoler, sous un prétexte spécieux, le rigoureux zélateur. Abélard vit, comme autrefois, affluer dans sa retraite une foule de disciples, parmi lesquels se trouvaient le futur pape Célestin II et Pierre Lombard, si fameux par la suite. Abélard, à leur demande, rédigea son Introduction à la Théologie, *Introductio ad Theologiam*. L'expression *theologia* est prise ici dans le sens restreint et spécial de « science de Dieu, » *in specie*, et, par conséquent, le livre d'Abélard n'est pas une sorte d'encyclopédie de toute la théologie, comme le titre pourrait le faire croire; c'est un traité de l'Unité et de la Trinité divines (1).

Deux anciens condisciples d'Abélard, alors professeurs, Albéric et Lotulphe de Reims, qui déjà avaient été ses adversaires dans l'école d'Anselme de Laon, attaquèrent son livre et l'accusèrent d'erreur devant Rodolphe, archevêque de Reims. L'archevêque, d'accord avec le légat du pape, Conon, convoqua à ce sujet un concile à Soissons. Abélard fut condamné à brûler son traité en présence de l'assemblée et autorisé à retourner au couvent de Saint-Denis. Là il suscita contre lui de nouveaux orages en soutenant, dans une conférence publique, que Denis l'Aréopagite n'avait pu être l'apôtre des Gaules; car, disait-il, le vénérable Bède raconte que Denis l'Aréopagite devint évêque de Corinthe, tandis que l'apôtre des Gaules est nommé évêque d'Athènes, et non de Corinthe. Adam, abbé de Saint-Denis, menaçant Abélard de le faire comparaître devant le roi, le pauvre moine crut prudent de chercher un refuge auprès du comte Théobald de Champagne. C'est de cet asile qu'il termina son différend avec son couvent. Le nouvel abbé de Saint-Denis, le célèbre ministre d'État Suger, le délia de ses vœux et le dégagea de l'obligation de retourner à Saint-Denis. Désireux d'un repos qui le fuyait partout, Abélard se retira dans les environs de Nogent-sur-Seine; il y bâtit un oratoire, le nomma le Paraclet, parce qu'il espérait y trouver enfin quelque consolation, et bientôt, là comme ailleurs, il fut recherché par de nombreux disciples, qui se bâtirent d'humbles cellules autour de celle du maître. Ce ne fut qu'à regret qu'Abélard se rendit à leur désir de l'entendre. Son pressentiment ne l'avait pas trompé; de nouveaux désagréments lui furent suscités, surtout parce qu'il avait donné à sa chapelle le nom du Saint-Esprit (Παρά-

(1) *Voy.* les extraits dans Cramer, *loc. cit.*, t. VI, p. 326-334. — Schrœckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXVIII, p. 440. — Marbach, *Hist. de la Philos.*, t. II, p. 274 sq.

κλητος), et qu'il y avait placé une statue de la très-sainte Trinité ayant trois figures semblables. Saint Bernard et saint Norbert s'étaient spécialement élevés contre lui. Néanmoins Abélard triompha cette fois, et bientôt après ses compatriotes de Bretagne l'élurent abbé de Saint-Gildas de Ruys (1126). Agé alors de près de quarante-sept ans, Abélard prit possession de son abbaye et se voua avec zèle à ses fonctions nouvelles. Mais le malheur semblait vouloir le poursuivre partout; ses moines furent bientôt mécontents du régime d'un supérieur rude et presque misanthrope, et le persécutèrent de toutes les manières.

Le sort d'Héloïse n'avait pas été beaucoup meilleur; elle avait été nommée abbesse d'Argenteuil; mais ses religieuses étaient si indisciplinées qu'elles furent chassées de leur couvent, avec leur abbesse, par les supérieurs de Saint-Denis. Abélard offrit un asile à la supérieure fugitive; il lui donna le Paraclet, que l'évêque de Troyes avait érigé en abbaye. Héloïse se retira avec huit ou dix religieuses, parmi lesquelles se trouvaient deux nièces d'Abélard, dans cette abbaye depuis lors fameuse, et qui subsista jusqu'en 1593. Quelque temps après, les moines de Saint-Gildas cherchèrent à empoisonner l'abbé, dont ils étaient fatigués, et ce fut en apprenant cette criminelle tentative qu'Héloïse écrivit de nouveau, pour la première fois, à Abélard, et commença cette célèbre correspondance, ardente peinture de la lutte d'une âme partagée entre l'amour et le devoir, qui finit par triompher d'elle-même. Abélard abandonna son abbaye en 1136 et revint à la montagne de Sainte-Geneviève comme maître et docteur. Alors aussi ses ennemis théologiques reparurent; Guillaume, abbé de Saint-Thierry, l'accusa d'hérésie et appela à son aide saint Bernard.

Saint Bernard, à cette occasion, alla visiter lui-même le docteur incriminé, et lui fit des remontrances si amicales qu'Abélard promit de corriger les propositions erronées de son enseignement; mais, se repentant promptement de sa promesse, il demanda à l'archevêque de Sens de convoquer un concile, où il pourrait défendre sa doctrine. Le concile se réunit en effet en 1140. Contre toute attente, Abélard refusa la discussion et en appela simplement au Pape. Malgré cet appel, le concile condamna sa doctrine, dont saint Bernard envoya au Pape un compte rendu rédigé par l'abbé Guillaume. Innocent II censura les doctrines d'Abélard, lui ordonna le silence et le condamna à rester enfermé dans un couvent.

Abélard, pour se justifier, voulut se rendre lui-même à Rome, visita en passant le célèbre couvent de Cluny, résolut d'y rester, touché qu'il fut des douces paroles de l'illustre abbé, Pierre le Vénérable, et, grâce à l'intermédiaire de ce saint personnage, se réconcilia avec l'Église, le Pape et saint Bernard. Celui-ci s'empressa de tendre la main à son ancien adversaire, qui écrivit, à cette occasion, une apologie de sa conduite (*Confessio fidei*). Pour rétablir sa santé fort délabrée, Abélard se rendit à l'abbaye de Saint-Marcel, très-agréablement située près de Châlons-sur-Saône, et qui dépendait de Cluny, y passa dans une pieuse et sévère pénitence les derniers temps de sa vie, qu'il termina le 21 avril 1142, âgé de soixante-trois ans. Pierre le Vénérable, conformément aux usages du temps, fit graver sur sa tombe l'absolution qui lui avait été accordée de la sentence du Pape, et, se rendant au désir d'Héloïse, envoya la dépouille mortelle d'Abélard au Paraclet, où elle fut inhumée. Héloïse mourut vingt-deux ans plus tard (17 mai 1164); elle ordonna que son corps fût déposé à côté d'Abélard. Les cendres de l'un et de l'autre reposent, depuis 1817, dans une chapelle du cimetière du Père-Lachaise, à Paris.

Outre l'*Introductio ad Theologiam* que nous avons citée plus haut, Abélard écrivit encore une théologie chrétienne (*Theologia christiana*), en cinq livres, qui n'est qu'une reproduction développée du premier ouvrage et qui se trouve imprimée dans Martène et Durand, *Thesaur.*, t. V. On a de plus d'Abélard : 1° un écrit intitulé : *Sic et non*, qui n'est qu'un recueil de sentences contradictoires des Pères de l'Église (édité pour la première fois, avec quelques autres petits écrits, par M. Victor Cousin, en 1836) ; 2° une sorte de morale dans l'écrit intitulé : *Scito te ipsum* (1) ; 3° *Dialogus inter Philosophum, Christianum et Judæum*, publié pour la première fois en 1837 par Rheinwald ; enfin 4° différentes *Lettres*, dont la première contient l'histoire de sa vie, des sermons et des petits traités, qui, ainsi que l'*Introductio*, sont dans l'édition complète des Œuvres d'Abélard et d'Héloïse (2). L'écrit publié en 1835 par Rheinwald sous le titre de : *Abælardi epitome Theol. christ.*, n'est pas d'Abélard, mais d'un de ses élèves.

Quant à sa doctrine même, elle scandalisa d'une part les théologiens positifs et mystiques par la suffisance avec laquelle, fier de sa dialectique, il prétendait avoir démontré, d'une manière absolue, les plus profonds mystères de la foi, et surtout celui de la sainte Trinité (3) ; puis par un prétendu système de haute impartialité, qui consistait à effacer toute différence entre le Christianisme et le paganisme, et à ne faire de la doctrine chrétienne qu'une sorte de philosophie supérieure (4) ; et enfin par l'Optimisme qu'il soutint et que les théologiens considérèrent comme une opinion contraire à la toute-puissance divine. D'autre part les scolastiques jugeaient extrêmement dangereuse la méthode par laquelle Abélard prétendait s'élever de la connaissance à la foi, à l'encontre de la méthode de saint Anselme, de la scolastique en générale et des théologiens orthodoxes, qui avaient pour devise : *Credo ut intelligam* (5).

Enfin plusieurs autres assertions d'Abélard avaient soulevé de grandes oppositions, telles que celle-ci : « Ce n'est pas le désir de ce qui est défendu, mais seulement le consentement à ce désir, qui est coupable. » De là l'accord des théologiens des écoles les plus diverses s'unissant pour le combattre. Du reste, les romantiques ont fait à Abélard un nom beaucoup plus grand qu'il ne le mérite comme théologien et comme philosophe ; il a plus brillé qu'éclairé, et plus ébloui qu'instruit ses contemporains et la postérité. Toutefois il rendit service à la dialectique proprement dite et sut introduire la méthode dans les recherches théologiques (6). On peut comparer sur Abélard : Schlosser, *Abélard et Dulcin*, 1807 ; Goldhorn, *De summis principiis Theologiæ Abælardeæ*, 1836 ; Frank, sur Abélard, *Revue de Tubing.*, 1840, cah. 4 ; puis une Dissertation dans la Gazette de Fribourg, 1844, cah. 1, sur quelques hymnes d'Abélard récemment découverts ; M. Cousin, 1 vol. in-4°, 1836, d'*Œuvres inédites d'Abélard* ; *Abélard*, par Ch. de Rémusat, Paris, 1845, libr. phil. de Ladrange. HÉFÉLÉ.

ABAISSEMENT DU CHRIST (*voy.* CHRIST.)

ABARBANEL (אברבנאל, qu'on pro-

(1) *Voy.* Pertz, *Thesaur.*, t. III, p. 11.

(2) *Abælardi et Heloisæ opera*, Paris, 1616, 4°.

(3) Conf. Ritter, *Hist. de la Phil.*, t. VII, p. 414. C'est à tort que, dans les temps modernes, Tennemann accuse, dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber, Abélard de sabellianisme. Abélard s'est formellement prononcé contre cette hérésie dans sa *Theol. christ. Voy.* Cramer, *loc. cit.*, p. 408.

(4) Ritter, *loc. cit.*, p. 410.

(5) Ritter a, dans cet endroit, *loc. cit.*, p. 412, mal interprété Abélard, comme le prouve Kuhn dans son *Introduction à la Dogmatique*, p. 238, note 2.

(6) Conf. Ritter., *loc. cit.*, p. 467.

nonce aussi **Abrabanel**, **Abarbenel** et **Abarbinel**) *Don Isaac* (abrégé : הרדיא). Il naquit en 1437 à Lisbonne et appartenait à une famille juive opulente et considérée. Il reçut une éducation soignée, fut spécialement initié aux sciences rabbiniques, et fut, dès sa jeunesse, admiré pour sa capacité et son savoir. Le roi Alphonse V eut beaucoup d'estime pour lui et eut souvent recours à ses conseils dans des circonstances importantes. La mort de ce roi fut le commencement des malheurs de D. Isaac, qui ne sauva sa vie des menaces de Don Juan II que par une prompte fuite dans le royaume de Castille. Il y trouva momentanément un asile tranquille et put y écrire son Commentaire sur les plus anciens prophètes. Mais ce repos ne fut pas de longue durée; Ferdinand, vainqueur de Grenade, ayant résolu de chasser les Juifs de son royaume, bannit D. Isaac comme tous ses coreligionnaires. Il s'enfuit à Naples, de là, un an après, à Corfou, où il retrouva son Commentaire sur le Deutéronome, qu'il avait composé à Lisbonne, qu'on lui avait enlevé, et qu'il termina à Monopoli, en Apulie. Il y composa aussi son Commentaire sur Daniel, sous le titre de : *les Sources du salut* (1), dans lequel il prédit que le Messie paraîtrait après soixante-dix ans. C'est à Monopoli et à Venise, où il se rendit plus tard, que parurent la plupart de ses ouvrages, comme ses *Commentaires sur le Pentateuque et les derniers prophètes*, ses *Traités sur le sacrifice de la Pâque*, *les Œuvres de Dieu*, *l'Héritage des Pères*, *la Couronne des Anciens*, le *Recueil des Prophètes*, etc. Il mourut en 1508 à Venise et fut enterré à Padoue. Ses ouvrages d'exégèse ont beaucoup de crédit chez les Juifs et méritent en effet une place distinguée parmi les commentaires rabbiniques, quoique l'auteur soit plutôt un ingénieux scoliaste qu'un exégète proprement dit. Il s'éloigne parfois assez notablement du texte, y ajoute des choses étrangères, et se livre à de longues digressions, tout en faisant constamment preuve d'un grand savoir, d'un esprit d'observation très-fin, et en exposant ses vues dans un hébreu d'un style élégant et agréable. On a fréquemment réimprimé beaucoup de ses écrits, accompagnés, en partie, d'une traduction latine.

ABARIM, chaîne de montagnes à l'est de la mer Morte; elle commence au nord de cette mer, en face de Jéricho, et descend, en forme d'arc, d'abord vers le sud-est, puis vers le sud, et enfin, vers le sud-ouest, jusqu'au désert de l'Arabie. Les monts Abarim sont déjà désignés comme une chaîne, et non comme une montagne isolée, dans le Pentateuque; car les Israélites, dans leur marche, vinrent de bonne heure du sud aux monts Abarim, puis au torrent de Zared (2), traversèrent ce torrent, passèrent devant Ar-Moab (3), campèrent vis-à-vis de l'Arnon et revinrent enfin aux monts Abarim, dans le voisinage du Nébo (4), qui appartenait à cette chaîne (5). Ils vinrent de même, d'après le texte des *Nombres* (6), d'Aboth au mont Abarim, puis ils dressèrent leurs tentes à Dibon-Gad, ensuite à Helmon-Deblathaïm, et enfin de nouveau au mont Abarim, en face du Nébo. Dans l'intervalle ils devaient avoir eu le mont Abarim à l'est. La partie nord-est de cette chaîne, en face de Jéricho, se nommait aussi Phasga; le sommet de Phasga s'appelait Nébo, aujourd'hui vraisemblablement Dschebel-Attarus. Ce sommet pouvait par conséquent être désigné à la fois comme celui de l'Abarim (7) et

(1) *Maaine Hajeschuah*. Isaïe, 12, 3.
(2) *Nombres*, 21, 11, 12.
(3) *Deut.*, 2, 18.
(4) *Nombres*, 21, 20.
(5) *Deut.*, 32, 49.
(6) *Nombres*, 33, 44-47.
(7) *Deut.*, 32, 49.

celui du Phasga (1); c'est du sommet du Phasga (ou par conséquent du Nébo) que Balaam bénit malgré lui le peuple d'Israël, au lieu de le maudire, comme le lui avait demandé Balac (2); c'est de là aussi que, quelque temps plus tard, Moïse contempla la Terre promise, dans laquelle il ne lui fut pas accordé d'entrer; c'est là enfin que ce grand prophète mourut (3).

ABBA ('Αββᾶ) est un mot chaldaïque (אַבָּא) qui signifie père. Dans le Nouveau Testament ce nom est ajouté à celui de Dieu par le Christ lui-même (4) et par S. Paul (5), et à chaque fois il est expliqué par celui de ὁ πατήρ (le nominatif pour le vocatif). Il paraît que, du temps de N.-S., ce mot était principalement employé par les Juifs pour désigner Dieu, puisque non-seulement le Christ, qui parlait le chaldéen, s'en servait dans ce sens, mais encore S. Paul, qui ne pouvait guère y être amené par ceux auxquels il écrivait.

ABBASSIDES. *Voy.* CALIFE.

ABBAYE. *Voy.* ABBÉ.

ABBÉ. Les anciens, même avant l'ère chrétienne, avaient coutume de donner le nom de *pères* à leurs maîtres, les regardant comme les auteurs de la vie spirituelle de leurs disciples. Cet usage respectable se transmit aux chrétiens, et S. Paul se nommait déjà le *père des Corinthiens* (6), malgré une contradiction apparente avec le texte de S. Matthieu (7). Ce fut bientôt une pratique générale dans l'Église de nommer Pères les supérieurs ecclésiastiques. Ce nom d'honneur fut naturellement aussi accordé aux grands personnages du désert, qui réunirent autour d'eux de nombreux imitateurs de leur vie pieuse et austère, tels que S. Antoine l'Égyptien (vers 300 après J.-C.).

Mais, pour désigner ces supérieurs monastiques par le nom de Père, et en même temps probablement pour les distinguer des évêques, qu'on nommait en grec πατέρες, on prit la forme chaldaïque אַבָּא (*abba, abbas*, abbé), du nom hébraïque אָב, père, titre que, de temps à autre, on donnait aussi aux moines qui ne dirigaeient pas de couvent, mais qui étaient remarquables par l'autorité de leur caractère et la considération dont ils jouissaient. Cette dénomination chaldaïque de אַבָּא, *abbas*, passa de l'Orient dans l'Église latine bien plus que dans l'Église grecque; car celle-ci nomma et nomme encore aujourd'hui les supérieurs de couvent *archimandrites* (ἀρχιμανδρίτης), de μάνδρα, lieu fermé par des cloisons, espace clos, *claustrum*, cloître, et de ἡγούμενος, chef, supérieur. On sait que, plus tard, tous les moines, qui étaient prêtres, furent appelés *pères, patres*. Les supérieures des couvents de femmes reçurent aussi de bonne heure le titre d'*abbesses*, *abbatissæ*. A l'origine du monachisme, il n'y avait généralement, même dans les plus fortes colonies de moines, qui en comptaient souvent plusieurs milliers, pas un seul prêtre, pas même l'abbé.

Mais, afin que les moines n'eussent point à parcourir la distance, souvent fort longue, qui les séparait de la ville, pour assister au culte divin, on permit, dès le quatrième siècle, à ces grandes colonies monastiques d'avoir un ou deux prêtres, et l'abbé pouvait lui-même se faire ordonner prêtre ou présenter un de ses moines à l'ordination. A partir de ce moment, beaucoup de moines conçurent le désir de recevoir les saints ordres, et c'est ainsi que, dès la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle, nous trouvons, surtout en Occident, des couvents qui comptaient un grand

(1) *Deut.*, 34, 1.
(2) *Nombres*, 23, 14-24.
(3) *Deut.*, 32, 49 sq. 34, 1 sq.
(4) *Marc*, 14, 36.
(5) *Rom.*, 8, 15. *Gal.*, 4, 6.
(6) *Cor.*, 4, 15. Conf. *Gal.*, 4, 19. *Tit.*, 1, 4. *Philém.*, 10.
(7) 23, 9.

nombre de prêtres parmi leurs moines. L'estime que les évêques professaient pour le monachisme les disposait à accorder facilement les ordres aux religieux qui en faisaient la demande. Toutefois, même au neuvième siècle, il y avait des abbés qui n'étaient que diacres, comme le prouvent beaucoup de documents signés par eux, par exemple dans le *Codex diplomaticus Alamanniæ* de Neugart. Au onzième siècle, un concile tenu à Poitiers en 1078 fut encore obligé de prescrire aux abbés, sous peine de révocation, de se faire ordonner prêtres (1). Par contre, il arriva aussi, et on en voit des exemples dès le huitième siècle, que des abbés, qui étaient prêtres, obtinrent des droits épiscopaux, purent donner les ordres moindres à leurs moines : ce que permit déjà le second concile de Nicée (le septième concile œcuménique, en 787), *Can.* 14 (2). Ce privilége leur fut concédé à plusieurs reprises, en dernier lieu par le concile de Trente, dans la *Sess.* XXIII, c. 10, *de Refor*. En outre, beaucoup d'abbés obtinrent les insignes épiscopaux, la mitre, la crosse et l'anneau, et furent nommés abbés mitrés, *abbates infulati*. Même certaines abbesses reçurent ces distinctions pontificales, et, par suite, élevèrent leurs prétentions à ce point que les Capitulaires de Charlemagne, de 789, et le concile de Paris de 829 furent obligés de leur interdire la prédication, la confession, l'administration des sacrements, et d'autres attributions uniquement sacerdotales (3). Par contre, on leur accorda pendant longtemps le droit de siéger et de voter dans les conciles, nommément en Angleterre (4). Dès le sixième siècle les abbés avaient joui de ce droit, et ils en demeurèrent toujours en possession L'élection des abbés appartenait soit aux évêques, soit aux moines; mais les seigneurs s'attribuèrent aussi ce droit, et en usèrent tantôt au profit, tantôt au détriment des couvents. C'est pourquoi maints évêques, se permettant d'ailleurs des actes arbitraires et allant jusqu'à se désigner, contre le gré des moines, comme supérieurs de certaines abbayes riches et rapprochées de leur résidence (par exemple les évêques de Constance en qualité d'abbés de Saint-Gall), le droit canon décida que les abbés seraient librement élus par les moines. Toutefois les évêques conservèrent un droit de coopération, ainsi que le privilége de consacrer les élus (5). Une conséquence de la possession des abbayes par les seigneurs fut que les Carlovingiens, depuis Charles Martel, distribuèrent des abbayes à des ecclésiastiques séculiers, même à des laïques, surtout à des officiers, pour les récompenser de leurs services. Ainsi naquirent les abbés laïques et les comtes abbés. Bien des princes gardèrent les plus riches abbayes pour eux-mêmes ou pour les membres de leur famille, tel que, par exemple, Hugues Capet, abbé de Saint-Denis et de Saint-Martin de Tours. Cependant, à dater du onzième siècle, on voit disparaître de l'histoire ces abbés laïques, si préjudiciables à la discipline monastique. Par contre, on vit naître et s'accroître de

(1) Harduin, *Coll. Conc.*, t. VI, P. I, p. 1576, can. 7.

(2) Harduin, *Coll. Conc.*, t. IV, p. 496, can. 14. — C'est à tort que Thomassin (*De nova et veteri Eccles. discipl.*, lib. 3, cap. 17, n. 3) cite le vingt-septième canon au lieu du quatorzième. Thomassin lui-même est cité à faux dans l'*Encycl.* de Ersch et Gruber, t. I, p. 196.

(3) Binterim, *Memorab.*, t. III, p. 550 sq.

(4) Schrödl, *le Premier Siècle de l'Église d'Angl.*, p. 120 et 271.

(5) Conf. Thomassin, *De nova et veter. Eccl. discipl.*, lib. II, c. 39, n° 19; lib. III, c. 31, n° 8, et c. 32, n° 6; et dans beaucoup de passages que Thomassin a indiqués dans l'*Index*, au mot *Abbates*, ainsi que Hardouin, *Coll. Conc.*, II, 1178, A. III; 1775, B. IV, 906; E. 1281; D. et 220 C.

plus en plus un autre inconvénient. Il avait été en effet défendu aux abbés, par les décrets des conciles, par exemple ceux de Vannes, 465, d'Épone, 517, d'Agde, 506, de Rouen, 1223, de posséder plus d'une seule abbaye; malgré cela des personnages favorisés furent nantis de plusieurs abbayes, et, pour ne pas violer directement les lois canoniques, on n'accorda la seconde ou la troisième abbaye que sous le prétexte apparent d'une administration provisoire qu'on confiait aux bénéficiers (*commendare*), auxquels on donna ainsi le titre d'*abbés commendataires*. Ce désordre arriva à son comble en France sous Louis XIV et Louis XV, et beaucoup d'abbés de cette époque, fils cadets de grandes familles, ne virent jamais les couvents dont ils étaient titulaires. Des adolescents, qui ne pouvaient être encore ordonnés et qui n'avaient reçu que la tonsure, furent gratifiés d'abbayes, et c'est de là que vint en France l'usage de nommer les candidats de l'état ecclésiastique *abbés*. Ces abbés portaient un habit noir, un petit manteau, mais du reste menaient une vie tout à fait mondaine, fréquentaient les cercles les plus élégants de Paris, et attendaient le moment où la faveur royale leur accorderait une riche abbaye.

Mais on nomma aussi et on nomme encore *abbés* de véritables ecclésiastiques séculiers. C'est ainsi qu'en Italie les ecclésiastiques séculiers sont appelés *abbati*.

Parmi les abbés on distingue ceux qui sont *exempts*, c'est-à-dire qui ne relèvent de personne, si ce n'est du Pape seul, et ceux qui, n'étant *pas exempts*, sont subordonnés à l'évêque dans le diocèse duquel se trouve leur couvent.

Au point de vue du rang politique, il y avait autrefois, en Allemagne, trois sortes d'abbés ou d'abbesses: 1° des *princes abbés*, comme ceux de Saint-Blaise, Saint-Gall, Fould, Saint-Emmeran, à Ratisbonne, et les abbesses de Buchau, Quedlinbourg, Gauersheim, etc.; 2° des *abbés impériaux*, ou ne relevant que de l'Empire; et 3° ceux qui étaient soumis au seigneur suzerain de la province, comme l'étaient les nobles feudataires.

Dans l'origine chaque couvent avait son abbé propre, qui ne dépendait d'aucun autre. Lorsque le grand ordre des Bénédictins se propagea, le supérieur de l'abbaye mère, l'abbé du couvent du Mont-Cassin, conserva naturellement une suprématie sur tous les autres abbés des Bénédictins, et il reçut le titre d'*Abbas abbatum*, titre que Pascal II confirma au commencement du douzième siècle, quoiqu'à ce titre ne fût joint aucun pouvoir particulier de juridiction.

Mais lorsque, dans le sein même du grand ordre des Bénédictins, naquirent différentes congrégations de la réforme, les abbés du couvent mère obtinrent la surveillance et l'autorité sur les supérieurs des autres monastères, qui très-souvent ne furent plus nommés abbés, mais simplement prieurs, tandis qu'on appela abbé ou *supérieur général* celui qui était à la tête du principal monastère de l'ordre. On sait que tous les supérieurs d'ordres monastiques ne furent pas intitulés abbés; ainsi, par exemple, chez les Jésuites et parmi les ordres mendiants. Lorsqu'après la Réforme, dans les pays protestants, d'anciens couvents furent changés en maisons d'éducation, les rec eurs de ces institutions (mariés) conservèrent l'ancien titre d'abbés, que les protestants donnèrent aussi à certains savants théologiens; ils appelèrent aussi abbesses les supérieures de certains chapitres de dames protestantes, tels que celui d'Obristenfeld, en Würtemberg. HÉFÉLÉ.

ABBESSE. *Voy*. ABBÉ.

ABBON DE FLEURY. C'est un des personnages les plus considérables de son temps. Né dans les environs d'Orléans vers la seconde moitié du dixième siècle,

il fut confié, jeune encore, par ses parents, plus pieux que riches, au couvent des Bénédictins de Fleury. Il excita bientôt l'attention de ses supérieurs par ses progrès, et fut envoyé, en vue d'une instruction plus complète, à Paris, et plus tard à Reims, où il se voua à l'étude de la philosophie, de la rhétorique, de la géométrie et de l'astronomie. En 985 Abbon partit, avec plusieurs autres Pères de son ordre, pour l'Angleterre, afin d'y relever et d'y fortifier les études, la piété et la discipline des religieux de l'abbaye de Ramsey. Il réussit parfaitement dans sa mission et s'occupa en même temps à composer divers écrits. Vers la fin de 987 Abbon revint à Fleury, et en 988 il fut élu abbé, après la mort de l'abbé Oylbold. Alors commença pour lui une période toute nouvelle. Modèle de ses religieux par sa conduite, remarquable par son savoir, il dirigea ses frères dans les voies de l'humilité, de la charité, de la chasteté, de la mortification chrétienne, et fonda ainsi la grande renommée de l'abbaye de Fleury. Abbon s'adonna surtout à la lecture approfondie des saintes Écritures et des Pères de l'Église. Il en fit de nombreux extraits, d'où résulta l'écrit connu sous le nom de : *Collectio Canonum ad Hugonem et Robertum reges* (1).

Ces travaux lui firent comprendre la grande mission de l'Église, sa constitution, ses droits dans le monde, et tels furent les points vers lesquels son attention se porta principalement. Les occasions de défendre ces droits bien compris ne lui manquèrent pas dans la suite; il le fit avec résolution et succès, mais non sans s'attirer la défaveur et les persécutions du monde. Abbon assista à différents conciles, où il soutint avec ardeur les droits de son Église. Il n'était pas moins zélé à veiller à la pureté des mœurs, à la culture de l'esprit de ses religieux. Où il remarquait du mal il se hâtait de porter remède par le conseil et l'enseignement, par la douceur et le bon exemple. Il écrivit dans ce but de nombreuses lettres, dans lesquelles il insistait sur l'importance de la discipline monacale. Son zèle le poussa à visiter diverses provinces; il se rendit en Gascogne pour rétablir au couvent de La Réole l'ordre et le goût du travail; mais ses efforts n'y furent pas appréciés, et, comme le raconte son disciple et biographe Aimoin, il fut, à l'instigation d'un moine gascon, percé d'un coup de lance, des suites duquel il mourut le 13 novembre 1004. On reconnaît dans ses nombreux ouvrages, dont une grande partie a été perdue, une vraie piété et un savoir vaste et profond. Ses lettres, écrites à l'occasion des affaires ecclésiastiques et administratives les plus variées, sont la portion la plus importante de ses œuvres. Puis viennent : *Collectio Canonum*, citée plus haut; plus : *Prologus in libellum suum de Grammaticalibus* (2); *Epitome de vitis Romanorum Pontificum* (3); *Passio S. Eadmundi regis, in Surrii vitis* (manuscrit); *Apologeticus adversus Arnulphum, episc. Aurelian.* (4). Ses manuscrits traitent de philologie, de philosophie, d'histoire, de mathématiques, d'astronomie, et tous dénotent un talent rare et étendu (5).

ABBOT (GEORGES), archevêque de Cantorbéry, en Angleterre, sous le roi Jacques I[er], se montra indulgent envers les Puritains, mais tellement intolérant à l'égard des Catholiques qu'il déclara

(1) *Voyez* Mabillon, *Annales*, t. II.

(2) *Voyez* Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, pars IV, *Append.*

(3) Edit. Joann. Busæus et Luitprand, Mogunt., 1602, 4.

(4) *In Pithoi Cod. Can. et Eccles.*

(5) Conf. *Hist. littéraire de la France, par les relig. bénéd. de la Congr. de Saint-Maur à Paris*, 1746, t. VII, p. 159-182.

ouvertement, dans la chambre étoilée, « que le roi trahirait le royaume à l'instant même où il accorderait quelque tolérance aux Catholiques (1). » Il mourut le 4 août 1633, sous Charles I[er], et eut pour successeur le célèbre Laud. Son frère, Robert Abbot, évêque de Salisbury (1617), fut un adversaire persévérant de la papauté, et combattit entre autres l'ouvrage de Bellarmin sur la puissance du Pape.

ABDIAS (עֹבַדְיָה, c'est-à-dire serviteur du Seigneur, que les LXX nomment Ὀβαδίας), un des douze petits prophètes. Nous n'avons de lui que son nom et une prophétie contre Édom. L'Écriture se tait sur le temps, la patrie, le séjour du prophète. On trouve chez les Pères quelques traditions à ce sujet, provenant du judaïsme. D'après Éphrem, Abdias était de Sichem et prophétisa au temps d'Osée, de Joël et d'Amos. Théodoret rapporte la même chose, et ce fut l'opinion de la synagogue, comme on le voit d'après la place qu'elle assigne à ce prophète dans le Canon. S. Jérôme avait une tradition particulière, dérivant des rabbins (2) : *Hunc aiunt esse Hebræi, qui sub rege Achab et impiissima Jezabel* (916-896) *pavit centum prophetas in specubus, qui non curvaverunt genua Baal et in septem millibus erant, quos Elias arguitur ignorasse, sepulcrumque ejus usque hodie cum mausoleo Helisæi prophetæ et Baptistæ Joannis in Sebaste veneratione habetur, quæ olim Samaria dicebatur.* Mais nous voyons combien il avait lui-même peu de confiance en cette tradition dans son Commentaire sur Osée, où il fait Osée, Isaïe, Joël, Amos et Abdias contemporains, et les nomme σύγχρονοι. Dans les temps plus récents, diverses opinions toutes différentes ont été soutenues à cet égard. Nous allons d'abord résumer rapidement le contenu de la prophétie, et puis nous y rattacherons notre jugement sur l'époque à laquelle appartenait le prophète. « Édom, ennemi héréditaire d'Israël, a pris part à la conquête de Jérusalem; c'est pourquoi le prophète annonce sa ruine. Ses forteresses au sommet des rochers, où il place son orgueil, ne le protégeront pas; car le jour du Seigneur est proche pour tous les peuples, qui éprouveront le sort d'Israël. Juda sera rétabli; il chassera les Édomites et se rendra maître de tous les pays environnants. »

Deux circonstances sont à considérer par rapport au temps qu'il s'agit de déterminer : 1° l'analogie de cette prophétie avec celle de Jérémie, 49, 7-22, dans les passages où il décrit *prophétiquement* le sort d'Édom (ses péchés, son orgueil et sa fin); 2° son analogie avec celle de Joël (3), où le sort et l'expiation de Juda sont décrits *historiquement*. Or la comparaison des textes prouve que notre prophétie est par rapport à Joël une imitation et un original par rapport à Jérémie, car Jérémie aimait à mêler à ses prophéties le sommaire de prophéties plus anciennes, pour faire bien ressortir leur infaillible accomplissement. Abdias devait par conséquent être notablement plus âgé que Jérémie. En effet celui-ci pouvait bien admettre et répéter une prophétie ancienne, déjà tombée dans l'oubli, mais non celle d'un contemporain. Il était par rapport à Jérémie dans la même situation qu'Isaïe lui-même, dont Jérémie emploie si souvent les prophéties. Comme d'ailleurs Jérémie a prononcé son oracle contre Édom avant la ruine de Jérusalem, il résulte de cette comparaison que notre prophétie n'a pu avoir en vue la dernière catastrophe qui frappa Jérusalem, c'est-à-dire la destruction par les

(1) Lingard, *Hist. d'Angl.*, t. IX, p. 180, note 2.

(2) Conf. *Sanhédr.*, fol. 39, 6.

(3) 2, 3. 3, 5. 4, 3. 4, 19.

Chaldéens. Mais, tandis que ce n'est là qu'un résultat négatif, la comparaison avec Joël amène une donnée positive. On peut conclure de là que les deux prophètes ont en vue les mêmes destinées de Juda et de Jérusalem. Les détails historiques ont chez tous deux une ressemblance frappante, qui n'est ni fortuite, ni purement poétique; et si Abdias est la copie, il en résulte seulement qu'il est un peu plus jeune que Joël, mais non qu'il décrit une autre catastrophe de Juda que ce dernier. Des détails historiques peuvent naturellement avoir été empruntés à des contemporains et avoir été employés par les uns et les autres. On peut ainsi nommer Abdias un disciple de Joël. Cette concordance des deux se montre surtout dans les textes de Joël, 3, 5-7 : « Vous avez enlevé mon argent et mon or... Vous avez vendu les enfants de Juda et de Jérusalem aux enfants des Jévanim (הַיְּוָנִים), pour les transporter bien loin de leur pays. Mais je vais les retirer du lieu où vous les avez vendus, » comparés aux textes d'Abdias, 19, 20 : « Ceux qui seront du côté du midi hériteront de la maison d'Esaü, et ceux qui avaient été emmenés de Jérusalem, qui sont à Sépharad (סְפָרַד), prendront possession des villes du midi. » Les Jévanim (fils de Javan) sont les Grecs, spécialement les Grecs d'Ionie, les colons des îles de la mer Égée et des rivages occidentaux de l'Asie mineure, en remontant jusqu'au Pont-Euxin.

D'après le maître d'hébreu de S. Jérôme, c'est cette contrée que désigne le nom de Sépharad dans Abdias, de sorte qu'il a précisément en vue les mêmes prisonniers que Joël et qu'il prédit leur retour comme celui-ci. *Nos ab Hebræo*, dit formellement S. Jérôme, *qui nos in Scripturis sanctis erudivit, didicimus Bosporum sic* (*id est Sepharad*) *vocari*. Cette tradition est solidement étayée par une inscription cunéiforme qu'on trouve dans Niebuhr (1), et qui place Sépharad entre la Cappadoce et l'Ionie; car ici il faut aussi que Sépharad désigne le pays qui renferme le Bosphore de Thrace. Les noms de Bosphore et de Sépharad ne sont pas aussi distants l'un de l'autre, dans leurs éléments phoniques, que le pense Caspari (2); car c'est une question de savoir si Βόσπορος, βοῦς, πόρος (passage d'un bœuf), n'est pas un jeu de mot venant de l'original et véritable Sépharad.

Les Juifs postérieurs entendaient par là « l'Espagne », comme on le voit dans la version chaldaïque et dans l'ancienne version syriaque (Peschito); mais cette hypothèse ne peut venir qu'après ces deux témoins si importants, et si indépendants l'un de l'autre, quoique cela n'ait aucune influence essentielle sur notre texte, puisque nous pourrons aussi établir l'identité entre « les prisonniers d'Espagne » et « les hommes vendus aux fils des Jévanim. » Notre hypothèse jette une pleine lumière sur tous les autres points qui se présentent encore; car : 1° d'après le v. 19, le royaume des dix tribus est encore l'ennemi de Juda; 2° il n'est nulle part question d'une destruction, mais seulement d'un pillage de Jérusalem; 3° le prophète occupe dans le Canon la place qui lui convient. L'hypothèse de Caspari, « que le prophète aurait parlé d'une ruine à venir de Jérusalem, » n'obtiendra pas plus l'assentiment des savants non prévenus que celle d'Éwald, « qu'Abdias et Jérémie auraient également puisé dans un livre prophétique antérieur, perdu depuis. »

Les indications historiques du prophète Joël portent évidemment sur les calamités qui frappèrent Juda dans Jérusalem, sous le roi Joram (889-883); lui-même aurait écrit ses prophéties

(1) II, *Tab.* 31.

(2) Le prophète Abdias, Leipzig, 1842, p. 13.

pendant la minorité de Joas (878-838), sous la régence du grand-prêtre Joïada. Si Abdias est plus jeune de quelques dizaines d'années, Édom peut plus d'une fois, sous le faible gouvernement de Joas (1), avoir saisi l'occasion de donner un libre cours à son orgueil et à sa haine contre Juda, ce qui porta notre auteur, dans sa menaçante prophétie, à jeter un coup d'œil rétrospectif sur les malheurs antérieurs de Juda. SCHEGG.

ABDON. 1° Le deuxième des juges d'Israël nommé dans le livre des Juges, successeur d'Ahialon et fils de Hillel, de Pharathon, au pays d'Éphraïm, sur la montagne d'Amalec. Il jugea Israël pendant huit ans; il eut quarante fils et trente petits-fils, qui montaient sur soixante-dix poulains d'ânesses (2). Ce détail est rappelé pour indiquer la distinction des grandes familles, la considération et les richesses dont elles jouissaient. Les Hébreux ne se servaient pas encore de chevaux à cette époque.

2° Un fils de Jéhiel de Gabaon et de Maacha, de la tribu de Benjamin (3).

3° Un fils de Micha, que le roi Josias envoya avec d'autres à la prophétesse Holda, pour en obtenir des renseignements sur le livre de la Loi trouvé dans le temple (4).

ABDON, ville de Lévites, dans la tribu d'Aser, qui appartenait, avec son territoire, aux Lévites de la famille de Gerson (5).

ABÉCÉDAIRES. *Voy.* ANABAPTISTES.

ABEL (אָבֵל, pâturage, pré) représente, réuni à d'autres expressions, plusieurs noms de lieu de la Palestine.

1° *Abel-Beth-Maacha*, ville de la tribu de Nephtali, d'après III *Rois*, 15, 20, et IV *Rois*, 15, 29, dans le voisinage de Dan et de Cadès, et qui est probablement l'Ébil moderne, au nord de Cadès, à l'ouest de Dan. On la nommait aussi simplement Abel (6) et Abel-Maïm (7), et par conséquent elle devait être située le long d'un ruisseau ou avoir de riches sources. D'après le texte des Rois, II, 20, 19, qui la nomme « une ville mère en Israël » (métropole), elle doit avoir été assez importante. Elle fut assiégée sous David par Joab (8), plus tard par Ben-Adad (9), puis enfin prise par Teglath-Phalassar (10).

2° *Abel-Céramim*, en deçà du Jourdain, selon Eusèbe à sept milles romains de Philadelphie, l'ancien Rabbath-Ammon, célèbre par la victoire que Jephté y remporta sur les Ammonites (11).

3° *Abel-Mehula*, ville de la tribu d'Issachar, mais appartenant sans aucun doute à la moitié de la tribu située à l'occident (12), comme Bethsan, Thanach, Mageddo, dans le voisinage desquelles elle se trouvait (13). Elle était la patrie du prophète Élisée (14), distante, d'après saint Jérôme, de dix milles au sud de Scythopolis, l'ancien Bethsan, et renommée par la défaite et la fuite des Madianites sous Gédéon (15).

4° *Abel-Mizraïm*, identique, selon saint Jérôme, avec l'aire d'Atad et avec Bethagla (Beth-Hagla), et distante de trois milles de Jéricho. Elle était située dans la tribu de Benjamin (16), en deçà du Jourdain (pour ceux qui arrivaient du côté oriental de la mer Morte), près

(1) Conf. II *Paralip.*, 24, 23.
(2) *Juges*, 12, 13-15.
(3) I *Paralip.*, 8, 29 sq. 9, 35 sq.
(4) II *Paralip.*, 34, 20-22.
(5) *Josué*, 21, 30. I *Paralip.*, 6, 74.
(6) II *Rois*, 20, 18.
(7) II *Paralip.*, 16, 4.
(8) II *Rois*, 20, 14, 15.
(9) III *Rois*, 15, 20. II *Paralip.*, 16, 4.
(10) IV *Rois*, 15, 29.
(11) *Juges*, 11, 33.
(12) *Josué*, 16, 11.
(13) III *Rois*, 4, 12.
(14) III *Rois*, 19, 16.
(15) *Juges*, 7, 22.
(16) *Josué*, 18, 19, 21.

de son embouchure dans cette mer, et portait le nom d'Abel-Mizraïm (affliction des Égyptiens) à cause du deuil de sept jours que les Israélites y célébrèrent pour Jacob, lorsque Joseph eut transporté le corps de son père d'Égypte en Palestine (1).

5° *Abel-Satim* (2), localité située en deçà du Jourdain, identique avec l'Abile de Joseph, à soixante stades à l'orient du Jourdain, (3), mais, selon S. Jérôme (4) au pied du mont Phogor (5). Elle se nommait aussi simplement Satim (6) ou Sétim, et fut la dernière station des Israélites avant le passage du Jourdain, d'où Josué envoya les deux espions pour reconnaître Jéricho (7).

WELTE.

ABEL (הֶבֶל, souffle, vanité), second fils du père de la race humaine, frère cadet de Caïn. Son nom présageait sa rapide disparition. C'est à tort que les rabbins en font un frère jumeau de Caïn, car le texte (8) est contraire à cette opinion. Abel se voua à la vie pastorale, tandis que Caïn s'occupa d'agriculture. Il mena, contrairement à l'exemple de son frère aîné, une vie pieuse et agréable à Dieu. A l'occasion de deux sacrifices offerts par les deux frères, Dieu fit connaître sa bienveillance à Abel en acceptant son offrande, tandis qu'il rejeta celle de Caïn. Le texte ne dit pas de quelle manière extérieure et visible cette volonté divine se manifesta; l'opinion dominante des Pères de l'Église et des plus anciens exégètes est que le sacrifice d'Abel fut allumé par un feu descendu du ciel, comme le furent les sacrifices d'Aaron (9), de Gédéon (10), de David (11), de Salomon (12), d'Élie (13), de Néhémie (14). Par suite de cette manifestation divine, Caïn conçut une haine mortelle contre son frère; il chercha et trouva bientôt l'occasion de l'immoler à sa jalousie. Le texte de l'Écriture se tait encore sur la manière dont cet événement se passa; il désigne seulement les champs comme le théâtre du crime. Les commentateurs ont fait une multitude de suppositions qui ne sont appuyées d'aucune tradition digne de foi et qui sont par conséquent sans valeur; mais les fables rabbiniques et mahométanes méritent d'être rappelées, au moins à cause de leur singularité. D'après elles, Caïn aurait envié la femme d'Abel, plus belle que la sienne, et, Satan ayant tué devant lui un oiseau d'un coup de pierre, Caïn aurait imité cet exemple et tué Abel, l'aurait enveloppé dans la peau d'une bête et traîné pendant quarante ans après lui, et enfin enterré, à la vue d'un corbeau qui enfouissait un autre corbeau dans le sable. Dès lors le sang du juste assassiné cria vengeance devant le Seigneur; cette vengeance ne se fit pas attendre; elle poursuivit Caïn jusqu'à sa mort. Il est évident que nous n'admettons pas l'explication mystique du fait raconté par le Pentateuque sur Caïn et Abel comme s'il ne devait représenter que les deux principales manières de vivre des hommes (la vie pastorale et la vie agricole), avec une préférence marquée pour Abel, type de la vie pastorale, sanctifiée par les patriarches, en même temps qu'ils indiquent l'origine ancienne des sacrifices du règne animal. Cette explication mystique ne s'accorde en aucune façon avec des textes aussi

(1) *Genèse*, 50, 10 sq.
(2) *Nombres*, 33, 48, 49.
(3) *Antiq.*, V, 1; 1.
(4) *Onom.*, au mot *Sattim*.
(5) *Nombres*, 23, 28.
(6) *Nombres*, 25, 6. *Josué*, 2, 1; *Mich.*, 6, 5.
(7) *Josué*, 2, 1.
(8) *Genèse*, 4, 1, 2.
(9) *Lévit.*, 9, 24.
(10) *Juges*, 6, 21.
(11) I *Paralip.*, 21, 26.
(12) II *Paralip.*, 7, 1.
(13) III *Rois*, 18, 38.
(14) *Macc.*, 1, 32.

formels que ceux de l'Épître aux Hébreux, 11, 4, portant : « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu une hostie plus excellente que celle de Caïn ; qu'il fut déclaré juste, Dieu lui-même lui rendant ce témoignage ; c'est à cause de sa foi qu'il parle encore après sa mort ; » et les textes de S. Matthieu (1), qui nomme le sang du juste Abel à côté de celui de Zacharie, désignant le meurtre d'Abel comme le commencement de cette série de crimes dont le meurtre de Zacharie est le terme. Mieux que tous les mythes, la narration biblique enseigne, par le fait, comment le péché domina les enfants du premier homme, et quel fruit il produisit dès lors et dut porter dans tous les temps. WELTE.

ABÉLITES ou **ABÉLONITES.** S. Augustin parle, dans son livre *de Hæresibus* (2), d'une secte d'Abélites qui s'était autrefois élevée en Afrique, mais qui était éteinte de son temps (430). Comme elle ne se propagea que parmi les gens de la campagne, S. Augustin la nomme un parti rustique (*rustica*); c'était, selon toutes les probabilités, un reste de l'ancienne Gnose. Elle rejetait comme celle-ci, en s'appuyant sur des principes dualistes, l'union conjugale, quoique les Abélites fussent mariés ; mais hommes et femmes ne vivaient ensemble que comme frère et sœur, pour ne pas propager le péché originel. Toutefois ils adoptaient des enfants étrangers, chaque fois un garçon et une fille, et leur léguaient leurs biens, sous la condition qu'ils appartiendraient à la secte. Ils avaient pris leur nom de leur modèle, Abel, le fils d'Adam, qui, disaient-ils, avait été aussi marié, mais avait vécu dans la continence, opinion qui, comme le prouve D. Calmet dans son Dictionnaire de la Bible, était très-répandue parmi les anciens. Sauf S. Augustin, l'auteur anonyme du livre *Prædestinatus* (3) est le seul qui parle des Abélites. G.-W.-F. Walch, dans son Histoire des Hérésies (4), suppose, sans fondement suffisant, que cette secte pourrait bien n'avoir pas existé.

HAAS.

ABELLY (LOUIS), célèbre prélat français, docteur en théologie, évêque comte de Rodez. Il fut un des principaux adversaires des Jansénistes et l'auteur de plusieurs ouvrages savants, entre autres d'une Histoire détaillée de la vie de saint Vincent de Paul, d'un livre sur la tradition de l'Église concernant le culte de Marie, dont il était zélé défenseur, et d'un *Compendium* de théologie très-estimé, intitulé *Medulla theologica*, en deux volumes. Après avoir résigné son titre, vu son grand âge, il mourut, le 4 octobre 1691, dans le couvent de Saint-Lazare de Paris, âgé de quatre-vingt-huit ans.

ABEN-ESRA (אבן עזרא, allusion à אבן העזר, I *Rois*, 7, 12; le nom entier est Abraham ben Meir Aben-Esra, abrégé הרא̈בע, ou אא̈ע). Il était issu d'une famille juive distinguée de Tolède. Les rabbins ne donnent pas son jour de naissance et ils ne sont pas d'accord sur le jour de sa mort. Son Commentaire sur le *Cantique des cantiques*, comme il le dit lui-même à la fin, fut terminé en 1140; sa naissance peut donc dater du commencement de ce siècle. Il avait été disciple et devint le gendre du célèbre Juda Hallévi, auteur du livre *Cosri;* il était contemporain de Maimonides et plus âgé que ce dernier, qui le considérait fort. Vers la moitié du douzième siècle il entreprit un voyage scientifique à travers l'Europe, alla en Palestine, s'arrêta longtemps à Tibériade et s'entretint avec les savants de cette ville sur le texte masorétique

(1) 23, 35.
(2) Cap. 87.
(3) Cap. 87.
(4) I, 608.

de la Bible. Après de longues pérégrinations il mourut, à l'âge de soixante-quinze ans, dans l'île de Rhodes. Il était tout à fait maître des langues hébraïque et arabe, et remarquable comme grammairien, philosophe, poëte, astronome, médecin, cabaliste, et surtout exégète. On préfère ses ouvrages d'exégèse à ceux même de Jarchi. Son style hébraïque est plus clair et plus correct que celui de Jarchi, ses explications sont plus raisonnables et moins abondantes en fables rabbiniques. Il se tient généralement très-près du texte et rejette tout ce qui lui est étranger et qu'on y ajoute d'ordinaire. En même temps les explications, quoique traditionnelles dans l'ensemble et d'une orthodoxie toute rabbinique, ont quelque chose de libre; l'auteur ne se fait pas scrupule d'exposer assez clairement ses doutes, par exemple sur l'authenticité de plusieurs passages du Pentateuque. On a plusieurs fois réimprimé ses Commentaires bibliques, soit dans les grandes éditions rabbiniques de la Bible, soit isolément, avec des traductions latines. Il existe aussi diverses éditions de ses autres ouvrages, qui sont nombreux, et on continue à en publier.

WELTE.

ABÈS, ville de la tribu d'Issachar (1).

ABGAR. Parmi les écrits apocryphes des Chrétiens (2), la correspondance entre le Christ et le roi Abgar tient une des premières places. Ce prince, tributaire des Romains, régnait dans l'Osroène, province de la Mésopotamie, et avait sa résidence dans la fameuse Édesse. Or c'est précisément dans les archives de cette ville qu'au commencement du quatrième siècle Eusèbe, évêque de Césarée, trouva des documents écrits en syriaque, qui renfermaient la prétendue correspondance, et qu'il considéra comme assez importants pour les traduire en grec et les incorporer dans son Histoire de l'Église (3). L'historien arménien Moïse de Khoren, dans le cinquième siècle, a également inséré, avec quelques différences et quelques développements, cette prétendue correspondance dans son histoire. Ordinairement on donne à Abgar (de *avag*, grand, et *air*, homme, signifiant ensemble le grand homme) le surnom de *Uchamo* ou *Uchomo*, c'est-à-dire le Noir, surnom ignoré d'Eusèbe et de Moïse de Khoren, mais que lui attribuent le patriarche jacobite (syriaque) Denis Telmarensis, du huitième siècle (4), et Grégoire Bar-Hebræus (Abulfaradsch), auteur syriaque du treizième siècle (5), qui remarque que ce surnom lui fut donné à cause d'une sorte de lèpre dont il fut atteint.

Rufin, dans sa traduction de l'Histoire de l'Église d'Eusèbe, le nomme *filius Uchaniæ*, ou, d'après d'autres manuscrits, *Uchame*. Du reste, Abgar n'est pas seulement le nom de ce personnage, mais c'est encore le nom collectif de la plupart des rois de l'Osroène, à Édesse, parmi lesquels il y en eut déjà quatre avant notre Abgar Uchamo. Il est encore plus fréquent parmi les successeurs d'Uchamo (6).

Notre Abgar, tourmenté longtemps par la maladie (la lèpre dont nous avons parlé), doit avoir envoyé au Christ un messager avec une lettre priant « le Sauveur de venir auprès de lui et de le guérir. » Mais le Christ lui répondit (d'après Moïse de Khoren, ce serait l'apôtre S. Thomas qui en aurait reçu la mission du Christ) : « Tu es bien heureux, Abgar, de croire en moi sans m'avoir vu, car il

(1) *Josué*, 19, 20.
(2) *Voy.* APOCRYPHES.
(3) Liv. Ier, cap. 13.
(4) Assemani, *Bibl. orient. Clement.*, t. I, p. 420.
(5) Assemani, *loc. cit*, t. III, P. II, p. X.
(6) Conf. Assemani, *loc. cit.*, t. I, p. 418 sq.; Theoph.-Sigfr. Bayer, *Historia Osrhoena*, Petrop., 1743; et Mohnike dans l'*Encyclop.* de Ersch et Gruber.

est écrit de moi : Ceux qui me verront ne croiront pas en moi, afin que ceux qui ne me voient pas, et croient néanmoins en moi, aient la vie éternelle. Quant à ce qui est de ton désir que j'aille te voir, je suis obligé d'accomplir ce pour quoi je suis envoyé ici (en Judée), puis de m'en retourner à Celui qui m'a envoyé. Dès que cela sera arrivé, je t'enverrai un de mes disciples, afin qu'il te guérisse et te communique la vie, à toi et aux tiens. » On ne trouve pas dans Eusèbe que le Christ ait donné au messager d'Abgar son portrait miraculeusement empreint sur un suaire; mais ce n'est pas non plus dans Évagrius qu'on voit ce fait pour la première fois, comme on le prétend ordinairement, et comme l'a dit de nos jours Guillaume Grimm (1), car Moïse de Khoren en parle déjà, et dit que de son temps on voyait encore cette image à Édesse. Plus tard elle doit avoir été transportée à Constantinople, et de là à Rome, dans l'Église de Saint-Sylvestre, ou à Gênes. Ces deux dernières villes prétendent toutes deux avoir l'image authentique.

Après l'ascension de Jésus-Christ, l'apôtre S. Thomas doit avoir envoyé à Abgar Thaddée (non l'apôtre, mais un des soixante-dix disciples). Abgar aurait été guéri et serait devenu chrétien avec tous ses sujets. Moïse de Khoren ajoute encore différentes lettres d'Abgar, que ce zélé converti aurait adressées, dans l'intérêt du Christianisme, à l'empereur Tibère et à Ardachès, roi de Perse.

Cette correspondance a été presque généralement déclarée apocryphe. Cependant son authenticité a été, sous certains rapports, défendue, entre autres par Tillemont (2), par Cave (3) et Welte (4), qui ont soutenu particulièrement que ces passages de la lettre du Christ : « Tu es bien heureux, » etc.; et « Il est écrit de moi, » ne se rapportent point aux textes de saint Jean, 20, 29, mais à Isaïe, 52, 15, et 65, 1, 2. Conf., sur la légende d'Abgar, Guillaume Grimm, *loc. cit.*, dont le livre a en tête une belle gravure, imitée de l'image qui se trouve à Rome dans l'église de Saint-Sylvestre, et qui serait le portrait envoyé par le Christ lui-même à Abgar. Cette image est très-évidemment un type byzantin. La correspondance entre Abgar et le Christ se trouve aussi dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, P. I, p. 316 sq.

ABGAR BAR MAANU, l'un des successeurs du précédent et le dernier des Abgar régnants (200 apr. J.-C.), était chrétien et ami du fameux Bardesanes, qui devint plus tard gnostique (5). Il ne partagea pas l'hérésie de Bardesanes, ce qui est prouvé par cela que S. Épiphane, orthodoxe si zélé, le nomme ἀνὴρ ὁσιώτατος, et Eusèbe, dans ses Chroniques, ἱερὸν ἄνδρα. On a des monnaies sur lesquelles cet Abgar fit graver une croix; il défendit aussi à ses sujets de se laisser mutiler pour servir au culte de la reine Ops (Rhéa). Sous son règne une église chrétienne s'écroula à Édesse et écrasa beaucoup de monde (6). En 216 Abgar fut déposé par l'empereur Caracalla, et Édesse fut réduite en colonie romaine.

ABIA (אֲבִיָּה, aussi אֲבִיָּהוּ et אֲבִיָּם). 1° Second fils de Samuël, qui fut constitué, avec son frère aîné Joël, juge à Berséba, chercha son profit, accepta des cadeaux, fit fléchir la justice, de sorte que les Israélites fatigués de leurs juges désirèrent un roi (7).

2° Fils de Jéroboam Ier, roi d'Israël.

(1) La *Légende de l'origine des portraits du Christ*, Berlin, 1843.

(2) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. Ier, p. 362 et 616.

(3) *Histor. eccles.*

(4) Dans la *Revue trimestrielle de Tubingue*, 1842, p. 335 sq.

(5) Conf. Eusèbe, *Chronic. ad Olymp.*, 149, 1; et Épiphan., *Hær.*, 56, c. 1.

(6) Bayer, *Hist. Osrhoena*, p. 170.

(7) I *Rois*, 8, 2-5.

Le prophète Ahias de Silo prédit sa mort prochaine, en même temps que la destruction de toute la maison de Jéroboam, lorsqu'il fut interrogé par la mère d'Abia sur l'issue d'une maladie dont il était atteint (1).

3° Petit-fils de Salomon, fils et successeur de Roboam dans le royaume de Juda.

Il adorait les idoles, comme son père, et ne se conduisit pas selon la loi de Dieu et l'exemple de David (2). Il fut, comme son père, incessamment en guerre avec le roi d'Israël, lui livra une grande bataille (3) et battit, avec une armée de quatre cent mille hommes, l'armée israélite, dont les forces étaient doubles (4). De même que, malgré son idolâtrie, Dieu le laissa sur le trône en vue de David et lui donna son fils pour successeur (5), il lui accorda, et par le même motif, cette victoire.

4° Femme du roi Achaz et mère de son successeur Ézéchias (6).

5° Successeur d'Éléazar, qui donna son nom à la huitième des vingt-quatre classes de prêtres (7). WELTE.

ABIATHAR. 1° Grand-prêtre à Nobé, de la lignée d'Ithamar, arrière-petit-fils d'Héli (8), appelé plus fréquemment Achimélech. Saül le fit tuer parce qu'il lui semblait être d'intelligence avec David (9).

2° Fils du précédent, également nommé Achimélech et Abimélech, si une négligence de copiste n'a pas par hasard changé les deux noms dans les versets III *Rois*, 8, 17, et I *Paralip.*, 18, 16. Lorsque son père fut tué, il se sauva auprès de David (10) et fut reconnu par celui-ci comme successeur de son père au pontificat suprême (11).

Plus tard on voit, sous David, paraître à côté de lui, comme grand-prêtre, Sadoc (12), et l'on ne sait pas bien nettement dans quels rapports ils furent l'un avec l'autre. Salomon finit par déposer Abiathar de sa fonction, parce qu'il avait pris parti pour Adonias (13), et réalisa ainsi l'ancienne menace contre Héli et sa famille (14).

ABIB. *Voy.* MOIS.

ABIGAIL (אֲבִיגַיִל et אֲבִיגַל). 1° Femme d'un habitant riche, mais intéressé, du Carmel, qui refusa de venir en aide à David fuyant devant Saül. Abigaïl donna ce que le mari avait refusé (15) et gagna tellement le cœur de David qu'après la mort, qui fut prochaine, de Nabal, il l'épousa (16). Elle lui donna un fils nommé Chéléab (17), aussi nommé Daniel (18).

2° Une sœur de David (19).

ABILÈNE, nom d'une contrée citée dans S. Luc, 3, 1, à côté de la Galilée, de l'Iturée et de la Trachonitide, que gouvernait Lysanias comme tétrarque, ce qui indique déjà qu'elle devait être située au nord-est de la Palestine. Or, d'après Josèphe, l'Abila de Lysanias (20), par conséquent sa résidence, qui donnait son nom à la contrée, était située auprès du Liban. D'où résulte que cet Abila est différent de l'Abila de la Décapole, et identique avec l'Abila que Ptolémée (21) ainsi que l'itinéraire Antoninin, place au revers oriental du Liban (Anti-Liban),

(1) III *Rois*, 14, 1-16.
(2) III *Rois*, 15, 3.
(3) III *Rois*, 15, 6 sq.
(4) II *Paralip.*, 13, 3.
(5) III *Rois*, 15, 4, 5.
(6) II *Paralip.*, 29, 1.
(7) II *Paralip.*, 8, 14, 24, 10. *Luc*, 1, 5.
(8) III *Rois*, 8, 17. I *Paralip.*, 18, 16. *Marc*, 2, 26.
(9) *Voy.* ACHIMÉLECH.
(10) I *Rois*, 22, 20.
(11) I *Rois*, 23, 9.
(12) II *Rois*, 8, 17. I *Paralip.*, 18, 16. 29, 22.
(13) II *Rois*, 1, 7, 25. 2, 26 sq.
(14) I *Rois*, 2, 30 sq.
(15) I *Rois*, 23, 14 sq.
(16) I *Rois*, 25, 40.
(17) II *Rois*, 3, 3.
(18) I *Paralip.*, 3, 1.
(19) I *Paralip.*, 2, 16.
(20) *Antiq.*, XIX, 5, 1.
(21) V, 18.

savoir à dix-huit milles romains au nord-ouest de Damas et à trente-huit milles au sud de Balbec, où Pokocke, en 1737, trouva encore, sur une haute montagne escarpée, des ruines d'un ancien temple, qui était appelé par les habitants du pays Nabi-Abel. Ainsi l'Abilène était une contrée au nord de l'Iturée, de la Trachonitide et de Damas, au versant oriental de l'Anti-Liban, dont on ne peut d'ailleurs pas plus exactement déterminer les limites. Elle avait, longtemps avant Jésus-Christ, un régent du nom de Lysanias, d'où on la nommait aussi royaume de Lysanias, et dont probablement le Lysanias mentionné par S. Luc comme tétrarque était un descendant.

ABIMÉLECH. 1° Roi philistin de Gérara, qui enleva et garda quelque temps la femme d'Abraham. Effrayé par une vision, il la rendit (1). La femme d'Isaac eut le même sort, de la part d'un roi philistin de Gérara, qui s'appelait aussi Abimélech, d'où l'on suppose qu'Abimélech était un surnom d'honneur que tous les rois philistins portaient. Le Ps. 34, 1, confirme cette opinion, appelant également Abimélech Achis, roi de Gath.

2° Fils illégitime de Gédéon et d'une Sichémite, tua les soixante-dix autres fils de Gédéon, à l'exception du plus jeune, qui s'était caché, et fut élu roi par les Sichémites. Mais dans la troisième année de son règne une révolte s'éleva dans Sichem même contre lui; il s'empara de la ville, mit à mort les hommes capables de porter les armes qu'il y trouva, fut tué par une femme, qui lui jeta un morceau de meule de moulin, à Thèbes, où il voulait apaiser une sédition (2).

3° Autre nom du grand-prêtre Abiathar. *Voy.* cet article.

(1) *Genèse*, 20.
(2) *Juges*, 9, 53.
(3) I *Rois*, 26, 5 sq.

ABISAI, neveu de David et un des héros de son armée. Il l'accompagna la nuit dans le camp de Saül (3), tua Jesbi-Bénob, de la race d'Arapha, au moment où ce géant s'avançait contre David (4), conduisit le tiers des troupes de ce roi contre Absalon, au moment de la révolte de celui-ci (5), et se signala par d'autres faits d'armes.

ABJURATION DE L'HÉRÉSIE. L'Église ne demande pas seulement aux hérétiques qui veulent être reçus dans son sein la reconnaissance de son symbole, mais encore le rejet formel de l'erreur (abjuration de l'hérésie; de là la prescription canonique : *Nisi... errorem suum ad arbitrium episcopi regionis publice consenserit abjurare*, etc., can. 9, X, *de hær.*, V, 7). L'abjuration doit précéder le baptême, ou, lorsque celui-ci n'est pas nécessaire, la profession de foi. Le Rituel romain dit à ce sujet : *Hæretici vero ad catholicam Ecclesiam venientes, in quorum baptismo debita forma aut materia non servata est, rite baptizandi sunt; sed prius errorum suorum pravitatem agnoscant et detestentur.*

Différents conciles décrétèrent des prescriptions analogues; ainsi le septième canon du concile de Laodicée (vers 364) ordonna que tous ceux qui reviendraient de l'hérésie (des Novatiens et des Photiniens), *sive baptizati sint illi, sive catechumeni, non ante suscipiantur quam omnes hæreses anathematizent, et præcipue illam qua detinebantur;* le canon 95 du *Concilii Quinisexti* (692) *in Trullo : Modo dent libellos* (*hoc est, ait Zonaras, scriptos a se codicillo*), *quibus opiniones suas damnent ac errorem suum infamia notent, dein omnem hæresim anathematicent, quæ non sentit ut sentit*

(4) II *Rois*, 21, 16.
(5) II *Rois*, 18, 2.
(6) *Rois*, 23, 18.

sancta Dei universalis et apostolica Ecclesia (1).

Le mode d'abjuration nommé ici *libello oblato* était généralement en usage.

Ferraris résume les prescriptions canoniques concernant l'abjuration dans les quatre points suivants : 1° *Ut extemplo abjuret errorem suum;* 2° *ut sponte id fiat;* 3° *ut abjuret publice secundum arbitrium proprii episcopi;* 4° *ut de peccato condigne satisfaciat per pœnitentiam* (2). La publicité réclamée ici n'est plus exigée.

Les nouveaux rituels insistent surtout sur la partie positive, l'acceptation et la profession du symbole, *Professio fidei*. L'abjuration est formulée d'une manière générale, par exemple dans le Rituel de Strasbourg de 1742, par la demande : « Persistez-vous dans le dessein... de renoncer de cœur et d'esprit à toutes les erreurs qu'elle (la religion catholique) condamne ? »

Dans le Rituel de l'archidiocèse de Fribourg (3) par la demande : « Votre ferme propos est-il d'abandonner la communion ecclésiastique à laquelle vous apparteniez jusqu'à ce jour et d'entrer dans l'Église, qui seule sauve et sanctifie ? »

Cette formule est suffisante, par cela que le symbole prescrit par l'Église pour l'*absolutio ab hæresi* a expressément en vue les propositions contraires au dogme catholique dans les temps actuels, et que l'admission dans l'Église n'a lieu qu'après une instruction et des épreuves préalables bien constatées.

ABJURATION DU MAHOMÉTISME. *Voy.* MAHOMÉTISME.

ABLUTION. On nomme ainsi la purification du pouce et de l'index qui a lieu, dans la sainte messe, après la communion, par le prêtre célébrant, immédiatement après la purification du calice. Le prêtre, en disant une prière conforme à l'action, étend les doigts indiqués sur le calice, fait verser sur ces doigts du vin et de l'eau par le servant de messe, les essuie avec le purificatoire, et consomme le vin et l'eau versés dans le calice (l'ablution). C'est ainsi qu'elle a lieu aujourd'hui. Il n'est plus possible de constater si cet usage était connu dans une très-haute antiquité. Les Grecs se servent, pour purifier le calice et les lèvres, du voile; pour purifier la patène, d'une éponge. La prescription de l'Église a pour fondement le profond respect pour le Saint-Sacrement et ne pourrait s'expliquer sans la foi en la transsubstantiation. On raconte du pieux empereur Henri II qu'à chaque messe à laquelle il assistait il demandait l'ablution, qu'il recevait avec une profonde dévotion.

ABNÉGATION, vertu que les paroles et les actes du Sauveur recommandent également. Le Fils de Dieu, qui donna l'exemple le plus accompli de l'abnégation en obéissant jusqu'à la mort, nous dit : « Que celui qui veut venir avec moi renonce à lui-même, prenne sa croix et me suive (4). » Et il ajoute : « Celui qui veut gagner son âme la perdra, et celui qui la perdra pour l'amour de moi la sauvera (5). » Dès lors nous ne pouvons nous étonner de ce que les maîtres de la vie spirituelle posent unanimement, comme fondement de la vie chrétienne, l'abnégation (*abnegatio sui*), et n'insistent sur aucun point autant que sur la nécessité de renoncer humblement et complétement à tout ce qui flatte l'amour de soi-même. Il suf-

(1) Conf. Van. Espen, *Commentarius in Canones et Decreta juris vet. et nov.*, p. 128 et 346.

(2) L. Ferraris, *Prompta Bibliotheca canonica, juridica*, etc., ed. Rom., 1766, t. I, p. 12.

(3) P. 82.

(4) *Matth.*, 16, 24. *Luc*, 9, 23. Conf. *Marc*, 8, 34. *Luc*, 14, 26-27.

(5) *Matth.*, 10, 39. *Luc*, 17, 33. 9, 24. *Jean*, 12, 25.

fira de citer le témoignage du premier et du plus célèbre maître de la perfection chrétienne. « L'abnégation de soi-même fait le véritable avancement de l'homme, dit l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ (1), et celui qui a cette abnégation est dans une grande assurance et dans une liberté parfaite. »

Sans doute la victoire sur soi-même n'est pas aisée; celui qui l'a remportée a fait une œuvre plus difficile et plus grande que le dompteur de lions ou le preneur de villes. La science humaine ne s'accroît que lentement par une application persévérante; il faut bien plus d'efforts encore à la volonté humaine pour avancer dans la voie du renoncement. Mais autant l'abnégation est difficile, autant elle est nécessaire, indispensable. Car où est, en ce monde, la résolution vertueuse qui n'est pas liée à un sacrifice? Qu'est la vertu? Mort de l'égoïsme, victoire remportée sur les séductions et les attraits des sens, renoncement à tout bien terrestre, à toute joie mondaine, en tant qu'ils sont inconciliables avec la tendance de l'âme vers les choses divines et éternelles, tels sont les caractères essentiels de la vertu. Et si c'est en cela qu'elle consiste, comment la concevoir sans les sacrifices du renoncement, sans l'abandon de ses propres intérêts, sans l'humilité, en un mot sans l'abnégation?

« Car, dit le cardinal Bona (2), que sont ces pieuses et sublimes méditations sur Dieu et les choses divines? De doux entretiens avec le Ciel. Que font toutes espèces de pratiques vertueuses si nous nous recherchons nous-mêmes en elles, si dans notre orgueil nous nous adorons nous-mêmes comme des idoles et méprisons les autres avec une hauteur toute pharisaïque? »

Ce n'est que par une complète abnégation de lui-même que l'homme s'ouvre à l'influence de la grâce; il n'acquiert la liberté d'esprit qu'à mesure qu'il s'immole librement lui-même, en acceptant le joug de l'obéissance divine. Cette exigence ne va donc à rien moins qu'à l'anéantissement du moi, à l'extirpation de la volonté personnelle. Mais ce n'est pas le moi véritable, le moi divin dans l'homme, le moi consacré par la création de Dieu qui doit être détruit, anéanti; c'est le moi naturel, terrestre et sensuel qu'il s'agit de briser et de vaincre, avec toutes ses tendances perverses et ses passions criminelles. Quiconque est ami de la vertu, fût-il païen, ne peut éviter ce combat contre le moi faux, et c'est ainsi que nous voyons Socrate luttant sérieusement et vigoureusement contre lui-même pour extirper dans sa racine son penchant naturel à la sensualité. C'est ainsi que Cicéron nous raconte, dans ses Tusculanes (3), que Socrate donna raison à Zopire contre Alcibiade, et lui dit: « Sans doute j'ai du penchant à la sensualité, mais je l'ai domptée par l'énergie de ma volonté. » Ce n'est pas à la volonté ou à la personnalité immortelle, c'est à la volonté propre et mortelle que la guerre doit être déclarée. Les motifs que nous avons d'entreprendre cette guerre longue et sérieuse, nul ne les expose plus vivement que S. Bernard. « La volonté propre, dit-il, est une volonté qui ne nous est pas commune avec Dieu et les hommes, mais qui est purement notre œuvre, comme lorsque le motif de nos actions est non pas la gloire de Dieu ou le bien de nos frères, mais notre avantage personnel. Cette volonté propre est l'ennemie de Dieu, elle est en lutte perpétuelle avec Dieu. Dieu ne hait ou ne punit qu'elle. Que la volonté propre disparaisse, et il n'y a plus d'enfer. Car que doit châtier son feu, si ce n'est la

(1) *Liv.*, 3, c. 39, v. 4.

(2) *Princip. vit. christ.*, p. 11, § 4.

(3) IV, 37.

volonté propre? Avec quelle fureur insensée la volonté propre ne combat-elle pas contre le Seigneur de gloire? Écoutez, esclaves de l'égoïsme, et tremblez! car d'abord la volonté propre se soustrait à l'autorité de Dieu pour s'appartenir à elle-même; mais elle finit par anéantir en elle-même tout ce qu'elle porte en elle, tout ce qui appartient à Dieu. Le monde tout entier ne peut lui suffire. Elle voudrait anéantir Dieu même, car elle voudrait que Dieu ou ne pût punir ses péchés, ou ne le voulût pas, ou ne les connût pas. Elle désire par conséquent l'anéantissement de la toute-puissance, de la justice et de la sagesse de Dieu. La volonté propre change en mal des actions extérieurement bonnes. »

Après avoir ainsi posé, dans un langage énergique et précis, que la volonté propre nous arrache à Dieu et nous livre à la puissance du démon, S. Bernard montre qu'il est aussi nécessaire à l'homme de renoncer à lui-même que d'être délivré de la puissance de l'enfer. FUCHS.

ABNER, proche parent de Saül et général de ses armées (1), prit souvent part à ses expéditions (2), et après sa mort proclama roi d'Israël son fils Isboseth à Mahanaïm (3); mais il fut vaincu dans une bataille décisive qu'il livra contre Joab, au nom d'Isboseth (4). Ayant, quelque temps après, essuyé un reproche de la part d'Isboseth, parce que ses rapports suspects avec une concubine de Saül semblaient trahir de sa part qu'il aspirait au trône, il passa à David, avec l'intention de l'aider à le faire reconnaître par tout Israël; mais il fut traîtreusement assassiné par Joab, dont il avait tué le frère dans la bataille mentionnée ci-dessus. David le pleura publiquement et le fit ensevelir à Hébron (5).

(1) I *Rois*, 14, 50 sq.
(2) I *Rois*, 17, 55. 26, 5 sq.
(3) II *Rois*, 2, 8 sq.
(4) II *Rois*, 5, 12 sq.
(5) II *Rois*, 3, 7 sq.

ABOTH. *Voy*. FÊTE DES TABERNACLES.

ABRAHAM (אַבְרָהָם, père des nations), antérieurement *Abram* (אַבְרָם, père élevé) (6). Il était fils de Tharé, d'Ur en Chaldée, issu en droite ligne de Sem et son dixième descendant. Le culte des idoles s'étant introduit même dans sa famille (7), il se rendit, avec son père Tharé, son neveu Lot et sa femme Sara, à Haran, où ils demeurèrent quelque temps (8). Il y reçut de Dieu l'avis de quitter la maison de son père et sa parenté, et de se rendre dans le pays que Dieu lui montrerait, avec la promesse que ses descendants deviendraient un grand peuple et qu'en lui toutes les nations de la terre seraient bénies (9).

Abraham crut en la parole de Dieu et obéit à ses avertissements. Accompagné de sa femme Sara et de son neveu Lot, il alla en Palestine, alors habitée par des races cananéennes. A peine fut-il entré dans le pays que le Seigneur lui apparut et lui promit de donner cette terre à sa race (10). Abraham fut, par les décrets divins, et en se soumettant avec foi et obéissance à la conduite d'en haut, éloigné du culte des idoles, qui s'était introduit dans sa maison et dans sa propre famille. Quoique placé au milieu d'un peuple étranger et idolâtre, il sut n'écouter que le Seigneur, et se rendre digne, par sa persévérance et sa fidélité, de devenir le père d'une nation dans laquelle se conserverait éternellement la connaissance du vrai Dieu, et d'où celle-ci se répandrait avec le temps parmi tous les peuples de la terre. Cette

(6) *Gen.*, 17, 5. *Néh.*, 9, 7.
(7) *Jos.*, 24, 2. *Judith*, 5, 7.
(8) *Gen.*, 11, 3; I.
(9) *Gen.*, 12, 1-3.
(10) *Gen.*, 12, 5-7.

première promesse, vague encore, se renouvela, devenant de plus en plus claire et précise à mesure qu'Abraham prouvait d'avantage sa foi et son obéissance. D'abord Abraham put la comprendre d'une manière tout à fait sensible et terrestre, comme l'annonce d'une postérité nombreuse et ne contenant, dans ce sens, rien qui fût précisément invraisemblable ou naturellement impossible. Toutefois cette impossibilité devint probable lorsqu'Abraham, resté longtemps sans enfants, n'eut plus aucune espérance de postérité. Ce fut alors que la promesse antérieure lui fut renouvelée : un fils lui fut annoncé. Abraham crut en l'annonce, et sa foi lui fut imputée à justice (1). Enfin il eut un fils, non de sa femme légitime, mais de la servante de sa femme, Agar, et il le nomma Ismaël. La promesse semblait donc devoir se réaliser d'une manière différente de celle qui avait été prédite. La foi d'Abraham resta inébranlable; en vue de sa future postérité son nom d'Abram fut changé en celui d'Abraham, et un fils devant naître de Sara lui fut derechef promis (2), quoiqu'il fut âgé de près de cent ans (3).

Après la naissance d'Isaac, Abraham fut obligé de renvoyer Ismaël et sa mère, et la promesse sembla derechef mise en péril lorsqu'Abraham reçut l'ordre d'immoler son propre fils au Seigneur (4); mais sa foi et son obéissance se manifestèrent plus que jamais en ce moment d'épreuve suprême.

Il obéit sans hésiter à l'ordre divin, persuadé que, dans tous les cas, Dieu saurait accomplir sa promesse; elle lui fut en effet de nouveau confirmée, en même temps que son fils lui fut rendu (5).

L'acceptation du sacrifice fut réputée pour le sacrifice même. Cette foi croissante, cette obéissance persévérante assurèrent à Abraham la protection de la Providence dans toutes les circonstances de sa vie ; ses entreprises réussirent, son bien-être augmenta (6), et ceux qui voulurent lui nuire ou le blesser éprouvèrent les effets de la puissance de Dieu et furent obligés de respecter son serviteur (7). Mais à une foi sans borne et à une obéissance absolue se joignirent en lui un amour actif de ses frères et de ses proches (8), une tendre compassion des malheurs des autres (9), un rare désintéressement (10), une prudente condescendance, une profonde humilité (11), en général une conduite irréprochable, telle que le Tout-Puissant la lui demandait en vue de ses hautes destinées (12). C'est ainsi qu'il devint, autant par ses sentiments et ses œuvres que par la direction et le but de sa vie, le vrai père du peuple élu, du peuple croyant, auquel son exemple apprit quelle devait être la perpétuelle disposition d'une nation appelée à être dirigée de Dieu même. Abraham peut donc être considéré, dans l'Ancien Testament, comme le père du véritable Israël spirituel, le père de tous ceux qui sont justifiés par la foi et parviennent ainsi au but de la vie (13). Sa foi fut le modèle de la foi chrétienne, car, en croyant qu'en lui toutes les nations seraient bénies, il crut aussi en Celui qui devait réaliser un jour cette promesse, sans qu'on puisse déterminer avec quelle conscience plus ou moins claire il adhéra au Sauveur futur, conscience qui d'ailleurs dut être très-

(1) *Gen.*, 15, 6.
(2) *Gen.*, 17, 5, 15.
(3) *Gen.*, 17, 19. 18, 10.
(4) *Gen.*, 22, 2.
(5) *Gen.*, 22, 11 sq.
(6) *Gen.*, 12, 16. 13, 6.
(7) *Gen.*, 12, 14 sq. 20, 2 sq.
(8) *Gen.*, 14, 14.
(9) *Gen.*, 18, 22 sq.
(10) *Gen.*, 14, 14.
(11) *Gen.*, 18, 27.
(12) *Gen.*, 17, 1.
(13) *Rom.*, 4, 2 sq. 9, 7. *Gal.*, 3, 6 sq.

grande surtout dans certains moments d'illumination prophétique (1). Après avoir perdu sa femme Sara, avoir eu soin que son fils Isaac se mariât dans sa parenté (2) et avoir encore eu de sa seconde femme Céthura plusieurs enfants, qui n'avaient pas de part dans la promesse (3), il mourut âgé de cent soixante-quinze ans et fut enseveli à côté de Sara (4).

WELTE.

ABRAHAM A SANCTA-CLARA. Ce célèbre prédicateur, qui se nommait *Ulrich Mégerlé,* naquit le 4 juin 1642 à Krähenheimstetten, village de la Souabe, près de Möskirch (appartenant aujourd'hui au grand-duché de Bade). En 1662 il entra dans l'ordre des Augustins déchaussés; il se signala bientôt par une éloquence vive et naturelle, et fut appelé, en 1669, comme prédicateur de la cour, à Vienne, où il mourut le 1er décembre 1709, regretté des fidèles de toutes les conditions. Le caractère spécial de son éloquence consistait dans une verve spirituelle et surabondante et une imagination inépuisable. Il était surtout fécond en comparaisons, en allusions et en jeux de mots, cherchant, il est vrai, plus ce qui frappe que ce qui est beau, et ne croyant pas devoir éviter le trivial quand il pouvait produire de l'effet. Il en résultait pour ses discours une forme toute particulière et singulièrement burlesque : c'étaient presque des arlequinades; mais ce manteau de parade recouvrait une multitude de pensées profondes, d'observations psychologiques très-fines et de vérités originales qui frappent et surprennent. Il joignait à ces qualités la plus honorable indépendance, et flagellait avec intrépidité les vices des grands et les défauts dominants de son auditoire viennois, et cela dans un temps d'ailleurs remarquable par un extrême servilisme. C'était le siècle de Louis XIV. Le Père Abraham offre un contraste frappant avec ses illustres contemporains, les grands prédicateurs français, dont les beautés sont si régulières et les formes si pures et si majestueuses. Le caractère des prédications du Père Abraham se retrouve dans ses nombreux écrits parénétiques, parmi lesquels les plus célèbres sont : *Judas l'Archidrôle* (roman satirico-religieux); *le salutaire Mic-Mac; Fi du monde! Quelque Chose pour chacun*, ou *Courte Description des personnages des divers métiers, conditions et fonctions.* Le Père Abraham fut élu provincial de son ordre en 1689 et assista en cette qualité au chapitre général de Rome, où il prêcha plusieurs fois. Plus tard il devint définiteur de la province (*definitor provinciæ*) (5).

ABRAHAMITES. Ainsi se nommait vers la fin du siècle dernier, un petit groupe de déistes en Bohême. Ces paysans, de la seigneurie de Pardubitz, dans le cercle de Chrudim, égarés par de fausses et superficielles explications, rejetaient le dogme de la Trinité et ne reconnaissaient dans le Christ qu'un homme très-pieux, dans le Saint-Esprit qu'une vertu impersonnelle de Dieu. Du reste ils admettaient l'immortalité de l'âme, les récompenses d'une autre vie pour les justes, les châtiments pour les pécheurs, niant toutefois l'éternité des peines de l'enfer, ainsi que le péché originel et la plupart des dogmes chrétiens. Par conséquent ils ne voulaient entendre parler ni de sacrements ni de culte. Ils prétendaient néanmoins faire baptiser leurs enfants et recevoir la bénédiction nuptiale des prêtres catholiques, mais seulement pour satisfaire par là aux lois civiles. Cependant, comme la paix de Westphalie n'accordait d'existence légale qu'aux

(1) *Gen.*, 20, 17. *Jean*, 8, 56.
(2) *Gen.*, 24.
(3) *Gen.*, 25, 1-6.
(4) *Gen.*, 25, 7-9.
(5) Conf. Bouterweck, *Hist. de la Poésie et de l'Éloquence*, t. X, p. 292 sq.

Luthériens, aux Calvinistes et aux Juifs, mais non aux autres sectaires, l'empereur Joseph II ordonna qu'on les transplantât dans différentes localités des frontières de la Galicie, de la Transylvanie et de l'Esclavonie, et qu'on enrôlât les hommes dans les bataillons des frontières. Leurs enfants ou leurs plus proches parents héritèrent de leurs biens de Bohême. Ces mesures énergiques et l'instruction suivie que le clergé donna aux nouveaux émigrés firent bientôt complétement disparaître cette secte (1).

HAAS.

ABRAXAS. Les savants se sont partagés en deux camps dans les explications qu'ils ont données de ce mot. A la tête de l'un se trouvent Néander (2) et Gieseler (3); à la tête de l'autre, Bellermann (4) et Münter (5).

Néander se déclare pour le sens arithmétique; Bellermann donne une explication étymologique de l'Abraxas, s'appuyant spécialement sur S. Irénée (6). Néander prétend qu'Abraxas est un nom de nombre mystique, et ne signifie pas autre chose que le nombre 365, c'est-à-dire la somme des οὐρανοί, ou sphères des esprits, qu'enseignait, au deuxième siècle apr. J.-C., le gnostique égyptien Basilide; de sorte que les pierres d'Abraxas devraient leur origine aux Basilidiens. Le mot Abraxas ou Abrasax donne le chiffre 365 si l'on considère les lettres qui le forment comme chiffres grecs ($\alpha' = 1$, $\beta' = 2$, $\rho' = 100$, $\alpha' = 1$, $\xi' = 60$, $\alpha' = 1$, $\sigma' = 200$). Comme, selon la doctrine de Basilide, le Dieu caché (Θεὸς ἄῤῥητος) développe son être dans ces trois cent soixante-cinq sphères ou royaumes d'esprits, il en résulte que, d'après les Basilidiens, le Dieu suprême pouvait être appelé Abraxas, Abraxas étant la somme des mondes des esprits, et ceux-ci n'étant que la manifestation successive de la Divinité. Ainsi Abraxas est le Dieu manifesté, tandis que le Θεὸς ἄῤῥητος est le Dieu non révélé, comme dans Philon le λόγος προφορικὸς diffère de l'ἐνδιάθετος.

Bellermann est arrivé à un tout autre résultat. Il ne voit dans Abraxas aucune numération mystique; mais il cherche à déterminer, par l'étymologie, le sens du mot, et fait venir cette expression de deux mots égyptiens : *abrak* (conf. אַבְרֵךְ dans le lexique de Gésénius), qui signifie *saint*, *honoré*, *béni*, et *sax* (*sadschi*), *parole*; de sorte qu'il veut dire « la parole sainte » ou « le saint nom. » Ainsi ils entendaient par là le saint nom ou plutôt le nom mystérieux du Dieu suprême, et c'est précisément pour désigner ce Dieu caché que Basilide aurait inventé le mot Abraxas.

Au nom mystérieux d'Abraxas se rattachent les pierres d'Abraxas qui sont encore aujourd'hui conservées dans beaucoup de cabinets et qu'on a souvent reproduites, nommément Montfaucon, *Paleographia Græca*; Lippert, *Dactybiothèque*; Matter, *Histoire du Gnosticisme*; Creuzer, *Symbolique et Mythologie* (7). Bellermann divise ces pierres en trois classes : 1° *Abraxas* proprement dits; 2° *Abraxoïdes*; 3° *Abraxastes*. Par les pierres d'Abraxas proprement dites Bellermann entend les pierres dans lesquelles est gravée une figure quasi-humaine avec une tête de coq et des pieds de couleuvre, tenant dans la main droite un fouet, dans la main gauche un bouclier ou un anneau, et qu'entoure une branche ressemblant à

(1) Conf. *Histoire des Déistes de Bohême*; Leipzig, 1785.

(2) *Développement génésique des Systèmes gnostiques*; 1818, p. 35 et 76 sq.

(3) *Hist. eccl.*, I, 154, et *Études et Critiques* de Ulmann et Umbreit; 1830.

(4) *Essai sur les pierres de l'Abraxas des anciens*; 1817-19.

(5) *Essai sur les Antiquités ecclés. des gnostiques.*

(6) *Advers. Hæres.*, I. 24, 12. 7.

(7) 2e éd., *Tab.* VII, n. 4.

une double croix. Cette image, d'après le point de vue de Bellermann, représente les attributs fondamentaux de Dieu enseignés par les Basilidiens. Les pieds de couleuvre, d'après la hiéroglyphique égyptienne, représentent l'intelligence, νοῦς, et la raison, λόγος; la tête de coq, la prévoyance, φρόνησις; le fouet, la force, δύναμις; l'anneau, la sagesse, σοφία; le torse humain, le Père éternel non engendré. Outre ces principales figures, les pierres d'Abraxas offrent encore d'autres signes, ainsi le nom *Jao-Jéhovah* et la croix à anse égyptienne. On voit dans Baronius, *ad. ann.* 120, n° 16, dans l'édition de Manzi et dans Matter, Table 8, gravé au revers d'une de ces pierres, le mot *Abrasax,* comme il a été souvent écrit par transposition. Ces pierres d'Abraxas proprement dites viennent toutes des Basilidiens et semblent avoir été portées par eux comme amulettes. Les *Abraxoïdes,* c'est-à-dire les pierres qui ressemblent aux Abraxas, se trouvaient en usage au contraire chez d'autres Gnostiques, nommément chez les Ophites et les Valentiniens, tandis que les *Abraxastes* (les faux abraxas), portant des figures païennes, proviennent peut-être des Égyptiens. Du reste, Néander (1) croit que les Gnostiques chrétiens, conformément à l'éclectisme dominant dans leur secte, ont fait graver dans leurs pierres des images et des noms païens, par exemple Σέραπις. Gieseler prouve qu'il s'en faut de beaucoup que toutes les pierres d'Abraxas aient une origine gnostique (2).

HÉFÉLÉ.

ABRÉVIATEURS. Ce sont des notaires ou secrétaires de la chancellerie papale, qu'on trouve depuis le commencement du quatorzième siècle, qui furent abolis peu de temps après par Paul II (1466), pour motifs de corruption, et rétablis plus tard.

Les plus distingués d'entre eux obtenaient le rang de prélat. Les conciles instituaient aussi dans leur sein de pareils fonctionnaires; ainsi, par exemple, Æneas Sylvius (depuis le pape Pie II) était *Abbreviator major,* c'est-à-dire chef des abréviateurs, au concile de Bâle.

ABRÉVIATIONS. *Voy.* MANUSCRITS.

ABRONA ou **HÉBRONA,** une des stations des Israélites pendant leur voyage au désert. Elle était située aux bords élanitiques de la mer Rouge, non loin d'Asion-Gaber (3), qui fut la station qu'ils occupèrent immédiatement après Abrona.

ABSALON, troisième fils de David issu de Maacha, fille de Tholmaï, roi de Gessur, naquit à Hébron (4).

Il était d'une beauté remarquable (5), d'une humeur hautaine et impérieuse, d'un caractère dur et pervers, qu'il manifesta en diverses circonstances. Après avoir assassiné, dans un festin, son frère Ammon, qui avait violé sa sœur Thamar, il alla se réfugier chez son grand-père maternel, à Gessur, et, après un séjour de trois ans, obtint, par l'entremise de Joab, la permission de revenir dans sa patrie. Cependant il n'osa paraître devant David qu'au bout de deux autres années, et Joab fut encore l'intermédiaire qui les réconcilia (6). Absalon, rétabli à la cour de son père, ne songea qu'à se procurer beaucoup de chevaux et de voitures, eut beaucoup de serviteurs, sut s'insinuer dans la faveur du peuple; par une conduite astucieuse il intervint dans les affaires du royaume, et finit pas organiser à Hébron une véritable révolte contre David, qu'il voulait renverser du trône

(1) *Développ. génésique*, etc., p. 35, 76 sq.

(2) Dans les *Études et critiques* de Ulmann et Umbreit; 1830, cah. 2, p. 403 sq.

(3) *Nombres*, 33, 34 sq.

(4) II *Rois*, 3, 3.

(5) II *Rois*, 14, 25.

(6) II *Rois*, 13, 14.



pour se mettre à sa place. Il marcha contre Jérusalem à la tête d'une force considérable, dormit avec les concubines de David, d'après le conseil d'Achitopel, pour se préparer un successeur au trône, et entra en délibération avec Achitopel et Chusaï pour savoir ce qu'il fallait faire contre David, qui s'était enfui par delà le Jourdain, vers Mahanaïm. Heureusement le conseil que donna Achitopel, de poursuivre sans retard David avec douze mille hommes et de tomber inopinément sur lui, ne fut point accueilli. Absalon adopta l'avis contraire, donné par Chusaï (qui avait l'arrière-pensée de sauver David), de réunir autour de lui tout Israël, depuis Dan jusqu'à Bersabée, et, à la tête d'une armée innombrable comme le sable de la mer, d'accabler, ce qui serait facile alors, David et ses partisans. Le roi gagna de cette façon le temps de se préparer à la défense, et, lorsqu'Absalon marcha contre lui avec son armée, celle-ci fut complétement battue, et lui-même, dans sa fuite, resta suspendu à un chêne, la tête prise dans les branches de l'arbre, pendant que son cheval continuait sa course. Joab, ayant appris ce fait, accourut, perça Absalon de trois coups de lance et ramena ses gens victorieux. David pleura longtemps son fils et fut de nouveau reconnu roi par tout Israël (1). Absalon s'était de son vivant fait élever une colonne dans la vallée du Roi (2), que Josèphe (3) prétend encore avoir vue à deux milles de Jérusalem. Ce qu'on montre aujourd'hui comme tel est un monument postérieur.

2° Père d'un des capitaines dont il est question au livre des Machabées (4).

3° Un des envoyés de Judas Machabée à Lysias, après la bataille livrée près de Bethsura (5).

(1) II *Rois*, 15-18.
(2) II *Rois*, 18, 18.
(3) *Antiq.*, VII, 10, 3.
(4) I *Mac.*, 11, 70.

ABSENCE. On dit qu'une personne est absente lorsqu'éloignée depuis longtemps de son domicile elle n'est, selon toutes les apparences, plus en vie. Une *déclaration* légale d'*absence* est prononcée par la justice lorsque, après plusieurs avertissements légalement publiés dans les journaux, on ne reçoit plus de nouvelles de la vie et du séjour d'un individu et qu'il doit d'ailleurs être parvenu à un âge qui ne fait pas présumer qu'il soit encore en vie. Les diverses législations diffèrent quant à la fixation de cet âge.

« Selon la loi française, c'est après quatre ans passés sans nouvelles depuis la disparition du *présumé absent* (dix ans s'il a laissé une procuration) que le Tribunal civil peut, sur la demande des intéressés, ordonner une enquête par un jugement officiellement publié, et, selon les résultats de cette enquête, prononcer, s'il y a lieu (un an après le jugement préparatoire), la *déclaration d'absence* et l'envoi en possession *provisoire* des biens de l'absent au profit des ayant-droit (6). Cet envoi en possession devient *définitif* après *trente ans* révolus depuis le jugement qui l'a prononcé, ou *cent ans* depuis la naissance de l'absent (7). »

D'après la loi autrichienne, on considère l'absent comme mort lorsqu'à l'époque de l'enquête il a atteint l'âge de quatre-vingts ans et qu'il a été absent pendant dix ans, ou, sans égard à l'âge physique, lorsque pendant trente ans on n'en a pas eu de nouvelles, lorsqu'il est constaté qu'il a été blessé à la guerre, qu'il se trouvait sur un bâtiment naufragé ou dans quelque autre danger de mort, et qu'il n'a pas donné de nouvelles depuis trois ans.

La déclaration d'absence et de mort

(5) II *Macc.*, 11, 17.
(6) Art. 115-119, 120 sq. du *Code Napoléon*.
(7) Art. 129 du *Code Napoléon*.

présumée est surtout importante dans les questions de mariage et de secondes noces. D'après le Droit canon, une longue absence ou la captivité ne suffisent pas pour faire admettre la mort (1); il faut que l'absence soit entourée de circonstances telles qu'elles ne laissent plus aucun doute sur la mort de l'absent, dans le cas où elle ne peut être directement prouvée. L'époux veut-il faire déclarer la mort : il faut qu'il présente sa demande à qui de droit, puis qu'il fournisse les preuves et les témoignages dont il s'appuie, et alors le Consistoire décide s'il autorise l'enquête ou s'il renvoie le demandeur à faire ses preuves devant l'autorité civile. On nomme un curateur à l'absent, on fait, à divers intervalles qui se succèdent, un triple appel dans les journaux à l'absent, pour qu'il ait à se présenter devant la justice ou à donner de ses nouvelles. Après un an d'attente le tribunal matrimonial nomme un défenseur, et on procède à l'examen des preuves. On communique au curateur et au défenseur (d'ordinaire c'est la même personne) la demande faite et les preuves alléguées; après les interrogatoires le juge entend les témoins; il assigne un délai à la publication des témoignages, il reçoit les exceptions des parties, en dresse procès-verbal, et la sentence intervient, décidant judiciairement que la preuve de la mort est faite ou non. Dans le premier cas le demandeur peut convoler en secondes noces, et toutefois est obligé de quitter le second époux, e de revenir au premier, au cas où il est démontré que l'absent cru mort est encore en vie.

« La loi française ne permet en aucun cas à l'époux de l'absent, dont le décès ne serait pas légalement établi, de convoler à de secondes noces. Seulement, dans le cas où cette prohibition a été éludée, la nullité du mariage second ne peut être demandée que par l'époux absent lui-même, ou par son fondé de pouvoir muni de la preuve de son existence (2). » Chez les Protestants la mort civile entraîne les effets de la mort véritable. Conf. Eberl, *Divorce, procès de divorce;* Freissing, 1854, p. 93.

EBERL.

ABSIDE. On appelait ainsi, dans l'architecture religieuse de l'antiquité chrétienne, la niche en hémicycle de la basilique, où l'évêque et les prêtres avaient leur place. Plus tard, avant l'architecture gothique, mais surtout depuis et par celle-ci, la niche devint le chœur fermé, s'allongeant dans l'église tantôt en hémicycle, tantôt sous forme polygonale. On y plaça l'autel principal, tandis que dans les anciennes basiliques le maître-autel n'était pas dans l'abside, mais hors de l'abside, dans l'espace qui devint plus tard la nef transversale, à la place où l'on voit encore, dans beaucoup d'églises, l'autel de la croix. Le mot abside vient du grec ἀψίς et signifie voûte (3).

ABSOLU (L'). Nous comprenons sous ce mot l'idée moderne, non-seulement du divin, mais de Dieu même. En face de cet absolu est le monde comme le *relatif*. En examinant d'abord si le mot latin répond à ce que la spéculation moderne entend par l'Absolu, savoir Dieu, nous le trouvons jusqu'à un certain point justifié par les dérivations suivantes : *Absolvere* signifiant *délier, dégager, délivrer*, l'Absolu serait ce qui n'est pas engagé en autre chose, déterminé ou conditionné par autre chose, ce qui serait de soi, par soi, pour soi, ce qui serait libre en un mot, idée qui convient parfaitement à la Divinité, qui n'est comprise en rien, n'est dominée par rien,

(1) C. 1. *De Sponsal.* (4, 1). 2, X. *De secund. Nupt.* (2, 21). *Decis. de Concil. prov.* dans Walter, Droit canon, § 323; Richter, § 274.

(2) Art. 139. *du Code Napoléon.*

(3) Conf. les articles BASILIQUE et ARCHITECTURE.

n'est déterminée par rien, qui ne dépend rigoureusement que de soi, qui est l'être étant de soi et pour soi, subsistant en soi et par soi, indépendant de tout, libre de tout.

Une seconde signification attachée au mot *absolvere* est celle d'*accomplir*, d'*achever*. L'absolu désigne par conséquent ce qui est achevé, accompli, parfait. Cette acception convient également à Dieu, qui est la perfection infinie, l'éternel parfait. Et dans l'idée de l'absolu en tous sens, *omnibus numeris absolutus*, est comprise cette autre idée, que dans son indépendance il n'a besoin de rien hors de lui, ne peut être secouru, soutenu, appuyé par rien d'étranger à lui-même. Dieu ne se développe pas, car il n'a besoin de rien, et réciproquement il n'a besoin de rien, car il ne se développe pas.

Il en est tout à fait autrement de ce qui est relatif, c'est-à-dire du non divin, du monde, de la nature, de l'esprit fini et de l'homme.

L'homme, qui unit l'esprit et la nature en lui, est le vrai point de départ de la spéculation. L'homme, pour trouver Dieu dans le monde, commence sa recherche en lui-même, dans sa conscience. Nous ne pouvons envisager ici que la marche et le résultat de cette recherche. Toute l'activité intellectuelle de l'homme tend à distinguer et à reconnaître l'homme en lui-même, le monde qui le contient, Dieu qui le domine. La conscience n'est pas parfaite dès l'origine; elle se développe lentement, dans le temps, et c'est dans les autres que nous devons observer ces commencements et ces progrès de notre conscience, que nous ne pouvons saisir d'abord en nous-même. Dès le principe, le caractère du relatif se prononce nettement dans l'homme, en opposition avec l'absolu, en ce qu'il est, non pas, comme l'absolu, un être dégagé de toutes choses, libre, indépendant, mais, au contraire, un être qui, apparaissant au milieu des choses de ce monde, en dépend et en est influencé dans son existence, dans sa durée et dans son développement. La nécessité et la réalité du développement montrent d'un autre côté la différence du relatif à l'absolu, de l'imparfait au parfait. L'homme est un être qui marche vers la perfection et le complément, qui marche en se développant, ce qui ne veut pas dire que l'homme parfait, par cela qu'il serait parfait, serait l'absolu : ce qui est relatif en soi ne sera jamais l'absolu.

Revenons à la dépendance de l'homme; celle-ci se montre d'abord pour lui dans son corps. Ne pouvant se secourir lui-même, le nouveau-né serait une proie de la mort si immédiatement d'autres hommes ne lui prêtaient assistance, ne subvenaient à sa nourriture. Il en est tout à fait de même de son esprit. L'homme, s'il n'était spirituellement réveillé et élevé par d'autres hommes déjà développés, dépérirait spirituellement et resterait sous ce rapport une brute. La dépendance de l'homme ne pouvait se prononcer plus énergiquement et plus clairement dès le principe de son existence. Vient-on au secours de l'homme, de ses nécessités physiques et intellectuelles : le corps et l'esprit entrent régulièrement en développement, le corps et l'esprit agissant et réagissant incessamment l'un sur l'autre. Par le mouvement du corps, et par sa tendance à repousser ce qui arrête sa libre activité, le monde extérieur (objectif) devient une réalité pour l'homme; l'homme s'habitue, instinctivement d'abord et par le seul sentiment, à se distinguer déjà du monde objectif, de tout ce qui n'est pas lui; et l'activité de ses sens est telle que à mesure qu'il avance, cette distinction de lui-même d'avec tout ce qui n'est pas lui devient de plus en plus nette, claire, précise, irrécusable.

Or, à mesure qu'il se distingue davantage d'avec ce qui n'est pas lui, il se délivre graduellement de l'objectivité, tout en restant uni à ce qu'il reconnaît n'être pas lui et lui être nécessaire. Ce développement expérimental marche d'autant plus vite qu'il est plus intimement uni à l'instruction spirituelle. L'homme se distingue de celui qui est en face de lui et l'instruit; ainsi il ne se distingue pas seulement de la nature objective non humaine, mais encore de ce à quoi il ressemble, de celui qui est homme comme lui. En se distinguant perpétuellement de ce qui n'est pas lui, l'homme acquiert à la fin la conscience de son moi, et la pensée que ce moi est un être qui est pour lui-même.

Mais, quand il est ainsi arrivé au but de son développement, qu'il a, par ce fait, exprimé la conscience de lui-même par ce mot *moi* qu'il sent et comprend, et que tout ce qu'il éprouve désormais confirme ce qu'il a expérimenté jusqu'à ce moment, alors s'élèvent de sérieuses questions dans le domaine de la spéculation.

Si dans ce monde visible il y a bien réellement devant lui l'*homme* et la *nature*, ou l'*esprit* et la *matière*, il s'agit, au point de vue de son intérêt métaphysique, de savoir non-seulement comment ces deux termes se comportent l'un par rapport à l'autre, mais surtout d'où ils sont tous deux. Il acquiert bien vite la conscience claire que l'homme, qui s'est développé à côté de la nature, qu'en tout temps il trouve devant lui, hors de lui, autre que lui, n'a pas produit cette nature. L'homme ne se reconnaît pas comme l'auteur de la nature; mais il ne reconnaît pas non plus la nature comme l'auteur de l'homme. L'esprit ne vient pas de la nature, au-dessus de laquelle il s'élève bientôt assez pour la dominer. Mais l'homme n'est pas non plus l'auteur de son propre être. Que si l'homme procède d'autres hommes, quil'engendrent, cette connaissance en renferme immédiatement une autre, à savoir : que l'homme ne peut être considéré comme son propre créateur. Le flot des générations fait nécessairement remonter à l'idée d'un premier homme qui ne peut être, spirituellement ni corporellement son propre auteur. Et cette connaissance en produit une autre, savoir : que l'homme ne peut avoir son principe que dans un être qui lui-même n'est pas homme, mais qui crée le corps et l'esprit de rien et les unit d'une manière spéciale dans l'homme. Ce qui est vrai de la création, comme condition nécessaire pour celui qui examine théoriquement l'homme, est vrai de la première éducation; car, de même que l'homme ne s'appelle pas à l'existence, de même il ne s'élève pas lui-même; sans l'éducation par les autres, nous l'avons dit, il ne deviendrait pas homme. Ainsi la simple existence de l'homme en tant qu'homme est déjà une preuve que l'humanité, comme telle, ne peut avoir pris son origine véritablement humaine que dans un être supérieur à elle. Si donc, disons-nous enfin, la nature, qui, sans penser ni vouloir, se manifeste néanmoins partout comme une chose qui a été voulue et pensée, mais qui ne l'a été ni par elle-même, ni par l'homme; si l'homme n'est pas davantage par lui-même, encore moins par la nature, il faut qu'avant et par delà l'homme et la nature, avant et par delà le monde visible, nous admettions un être par lequel est le monde, et en lui la nature et l'homme, avec l'ordre qui y règne pour tous deux. Cet être, en opposition avec tout ce que nous avons reconnu de relatif dans l'homme et dans le monde, devra être l'*Absolu*, qui, d'après l'idée même de l'absolu, doit nécessairement être éternel en lui-même, n'ayant besoin d'aucun développement, libre de tout autre être quant à sa vie propre, et en tous sens complet et parfait. Tandis que l'absolu

est ainsi l'inconditionné, l'indépendant, l'éternelle perfection; il a en lui-même la puissance de poser en existence tout ce qui existe relativement, de le conserver et de l'amener à sa perfection.

Les philosophes païens furent souvent sur la voie de cette idée de l'absolu, surtout les Grecs lorsqu'ils conçurent Dieu comme ὁ ὄντως ὤν, ou comme τὸ ὄντως ὄν. Mais cette conception ne put jamais parvenir à terme chez eux. Ou le divin se confondait de nouveau avec le monde, ou il était tellement uni au fini qu'il n'était pas libre du monde, mais qu'il dépendait de lui, de façon que le caractère de l'absolu en était nécessairement dénaturé. Dans la philosophie moderne c'est le panthéisme qui s'est donné la tâche de confondre Dieu avec le monde, et ceux qui ont le plus souvent le mot *Absolu* sous la plume en ont précisément le plus abusé et mésusé, en entendant par l'Absolu ou bien la Raison universelle et impersonnelle, ou bien une Vie universelle qui se manifeste successivement et simultanément dans tous les êtres individuels (1).

STAUDENMAIER.

ABSOLUTION DES VIVANTS et DES MORTS. La formule d'absolution dans la confession sacramentelle (2), telle qu'elle a été déterminée par le pape Eugène IV et solennellement sanctionnée par le Concile de Trente, est conçue en ces termes dans l'Eglise latine : *Ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen.* Les paroles essentielles pourraient n'être que *Absolvo te.* Avant le treizième siècle les formules d'absolution étaient assez variées et en général d'une nature déprécative. Lorsqu'en cas de besoin, comme par exemple avant une bataille, en vue d'un naufrage, etc., plusieurs pénitents doivent être en même temps absous, le singulier *te* se change en pluriel *vos.* Chez les mourants, qui ne peuvent plus entièrement se confesser, matériellement parlant, on ajoute aux mots : *a peccatis*, les mots *ab omnibus censuris.* Tous les théologiens ne sont pas d'accord sur la question de savoir si on peut employer la formule conditionnelle : « *Si vivis, si capax es*, » etc.; cependant les plus considérables sont pour l'affirmative. La formule d'absolution des Grecs, qui est plus longue, est déprécative. La formule actuelle de l'Église latine se recommande par sa brièveté, par sa forme impérative, qui correspond mieux à la fonction de juge que remplit le prêtre; elle est plus propre à calmer l'esprit du pénitent que la forme déprécative.

Outre l'absolution des péchés, il y a une absolution des censures, qui est différente suivant qu'elle se donne dans le for intérieur ou dans le for extérieur. La formule d'absolution sacramentelle complète renferme, dans le *Dominus Noster Jesus Christus*, etc., une *absolutio ad cautelam.* Dans le for extérieur, l'absolution des censures a lieu très-solennellement, et le pénitent qui est absous est en même temps légèrement frappé de verges.

On entend autre chose par l'absolution des morts (*absolutio pro defunctis*), ou l'*absoute*, qui consiste en certaines prières qu'après la célébration du saint sacrifice le prêtre dit autour du catafalque (*tumba*) d'un défunt, pour sa délivrance du purgatoire. Ces prières commencent par le *Libera* et se terminent par le *Dona ei pacem sempiternam*, « Donnez-lui, Seigneur, la paix éternelle; que la lumière perpétuelle l'éclaire; qu'il repose en paix. Amen. » L'usage de nommer ces prières *absoute* date du moyen âge.

ABSOLUTION GÉNÉRALE. C'est l'application d'une indulgence plénière que le prêtre accorde à ceux qui sont près de mourir. L'absolution générale est

(1) *Voy.* le développement de cette idée de l'Absolu dans l'*Encyclopédie de la Science théolog.* de Staudenmaier, 2e éd., t. Ier, p. 113-21.

(2) *Voy.* ce mot.

donnée à tous ceux qui ont reçu les trois sacrements des morts, et, après l'absolution sacramentelle, à ceux qui, à cause de la promptitude de la mort, ne peuvent plus se confesser, mais ou bien donnent encore des signes de repentir et de désir de recevoir le sacrement de Pénitence, ou bien, s'ils ont perdu la conscience d'eux-mêmes, font, par leur vie chrétienne antérieure, raisonnablement présumer qu'ils désiraient, à l'approche de la mort, recevoir tous les sacrements, toutes les bénédictions et toutes les indulgences que Jésus-Christ a laissées dans sa sainte Église. L'Église catholique veut assister ses enfants, surtout à l'heure de la mort. (*in articulo mortis*) (1). Elle veut les délivrer de tout ce qui pourrait aggraver pour eux le jugement de Dieu, et leur appliquer, pour la dernière fois, la plénitude des grâces que leur a values la mort réparatrice de Jésus-Christ. L'absolution est conçue en ces termes : « Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, qui a donné à son saint apôtre Pierre la puissance de lier et de délier, accueille par sa toute miséricordieuse bonté ta confession, et te restitue l'innocence première que tu avais recouvrée dans le Baptême, et, en vertu de l'autorité qui m'est déléguée par le Saint-Siége apostolique, je t'accorde l'indulgence plénière et la rémission de tous tes péchés Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen. Par les sacrés mystères de la régénération du genre humain, que le Tout-Puissant te remette toutes les peines de la vie présente et de la vie future; qu'il t'ouvre les portes du paradis et te conduise à la joie éternelle. Amen. Que le tout-puissant Père, Fils et Saint-Esprit, te bénisse. Amen. »

L. BUCHEGGER.

ABSTINENCE. C'est une forme de la tempérance morale (*temperantia*), qui consiste à renoncer volontairement à la jouissance de certains aliments (gras). (*Abstinentia moderatur delectationes quæ percipiuntur in cibo; sobrietas, delectationem potus; castitas, delectationem conjunctionis carnalis; pudicitia, delectationem amplexuum*, etc.) L'abstinence s'exerce : 1° par le renoncement temporaire à toute espèce d'aliments, d'après l'exemple de Moïse (2) et de Jésus-Christ (3); 2° par un renoncement perpétuel à certains aliments, comme ce renoncement était prescrit dans l'Ancien Testament (4), comme il fut ordonné par le concile de Jérusalem (5) aux païens devenus chrétiens, concernant les viandes étouffées, le sang des animaux et les viandes offertes aux idoles (6); comme il fut librement observé par les ascètes et les anachorètes (7); comme S. Bruno de Cologne en fit une règle aux Chartreux (8), en leur défendant toute espèce de viande (9); comme il est devenu une loi disciplinaire de l'Église à certains jours où l'on doit s'abstenir de viandes.

Il est facile de reconnaître que l'abstinence, sanctifiée et préconisée par les exemples et les recommandations de Jésus (10), de ses apôtres (11) et des plus pieux chrétiens, est en elle-même une vertu, par cela qu'elle établit la supériorité de l'esprit sur la chair; qu'elle est un moyen excellent de s'exercer à la vertu, en ce qu'elle est un préservatif contre l'abaissement de l'esprit sous le poids de la matière, contre des ennemis

(1) *Concil. Trident.*, sess. XIV, cap. 7, *de Pœnitent. Sacrament.*

(2) *Exode*, 24, 18; 34, 28. *Deut.*, 9, 9.

(3) *Matth.*, 4, 2.

(4) *Lév.*, 20, 24 sq.

(5) *Act.*, 15.

(6) *Ibid.*, v. 20.

(7) Alzog., *Hist. univ. de l'Égl.*, trad. par I. Goschler; 3ᵉ édition, t. I, § 94.

(8) Ibid., t. II, § 242.

(9) Ibid., t. II, § 242.

(10) *Matth.*, 17, 20. *Marc*, 9, 28.

(11) *Act.*, 13, 3.

plus puissants que la nature physique (1), contre l'exaltation des sens et l'effervescence de la chair (2); qu'elle est un remède contre les appétits désordonnés et enfin une pratique de pénitence pour l'expiation des péchés commis (3). L'Église, pas plus que la science chrétienne, ne voit dans l'abstinence une pure pratique corporelle, car l'Église prie en ces termes : *Ut qui se, affligendo carnem, ab alimentis abstinent, sectando justitiam a culpa jejunent* (4). L'Église, d'accord avec les paroles du Seigneur (5) et avec celles de S. Paul (6), ne connaît ni mets impurs ni jours néfastes : elle défend et punit toute superstition à cet égard (7); mais c'est ce que ne considèrent en aucune façon ceux qui prétendent juger l'institution du jeûne ecclérien approfondir et sans la connaître en elle-même. MACK.

ABSTINENTS. Les hérétiques qui parurent sous ce nom à la fin du troisième siècle, dans les Gaules et en Espagne, n'étaient pas autre chose que des Encratites (8). Les Priscillianistes (9) furent aussi nommés de cette manière.

ABSTRAIT. La raison est la faculté de l'esprit qui conçoit et raisonne. Elle forme les conceptions par l'*abstraction*. Mais l'abstraction est double. Si la raison sépare de la masse des images individuelles ce qui est commun à toutes et en fait une notion à part, cela s'appelle abstraire quelque chose, *abstrahere aliquid*. Ainsi, par exemple, la raison extrait ce qui est commun à tous les hommes, ce par quoi tous les hommes sont hommes, et en forme la notion d'homme, qui renferme deux caractères, celui d'être sensible et celui d'être raisonnable ; car chaque homme est homme en ce qu'il est une synthèse de l'esprit et de la matière. La raison, en abstrayant l'essentiel, abstrait par là même l'accidentel; d'où résulte qu'en même temps qu'elle abstrait quelque chose, *abstrahere aliquid*, elle s'abstrait toujours de quelque chose, *abstrahere* (*animum*) *ab aliqua re*. La raison, formant la notion d'homme, qui renferme en elle les deux caractères de sensibilité et de rationabilité, en exclut tout ce qui est accidentel. Ainsi on ne rencontre l'*homme* (abstrait) nulle part; on trouve toujours soit des Européens, soit des Asiatiques, soit des Américains, etc., ou bien des savants, des cultivateurs, des soldats. Or, ces déterminations accidentelles, la raison les rejette, les élimine pour tourner son attention vers ce qui est essentiel; et c'est ce qu'on appelle aussi réfléchir. Dans la réalité, les caractères essentiels sont toujours mêlés, confondus avec les caractères purement accidentels. C'est là ce qui constitue le *concret*. Chaque homme porte en soi les deux caractères du sensible et du raisonnable : il est un être à la fois sensible et raisonnable. Mais il n'est pas seulement homme, il est un homme déterminé, par exemple tel homme qui habite tel pays, qui remplit telle fonction, qui a le visage de telle couleur, etc., etc. L'abstrait est le général indéterminé; le concret est le général limité, arrêté dans des bornes marquées Toute règle est une abstraction; mais il faut qu'elle s'applique à des cas particuliers, *in concreto*. L'opération par laquelle la raison abstrait se nomme *Abstraction* ; l'abstrait est le résultat de cette opération. Dans l'abstraction l'*abs*-

(1) *Matth.*, 17, 20.
(2) Manzoni, *Remarques sur la Morale cathol.*
(3) Conf., la *Préface du carême.*
(4) *Sabb. p. D. III Quadrag.*
(5) *Matth.*, 15, 17.
(6) *Rom.*, 14, 3. *Galat.*, 4, 10. *Col.*, 4, 16. *Tit.*, 1, 15.
(7) *Concil. Colon.*, ann. 1536, p. IX, art. 5. *Concil. Aquisgran.*, ann. 816, can. 63, 65. *Can. Apost.*, 53.
(8) *Voy.* cet article.
(9) *Voy.* cet article.

trahere aliquid et *ab aliqua re* sont unis. Le résultat de l'abstraction est la *Notion*. La faculté d'abstraire est d'une haute importance pour la science; car l'abstraction seule donne à toutes nos connaissances de l'ensemble, de l'unité, de la clarté. Des images particulières la raison forme des notions individuelles, de celles-ci elle en forme de plus générales, s'élevant peu à peu jusqu'à ce qu'elle unisse tout ce qui ressort de sa connaissance en une notion unique, laquelle concentre tous les rayons de lumière épars dans les faits et les individus en un seul faisceau lumineux. Toute conception, toute notion est acquise par l'abstraction, est par conséquent abstraite; quand donc on parle de *notions abstraites*, on fait de la tautologie.

On se demande, surtout dans l'esthétique, si le poëte peut exprimer des idées abstraites ou des notions; par exemple, s'il peut personnifier la vertu, la prudence, la modestie. Cette question très-débattue se résout d'elle-même en face de la réalité. Les vrais poëtes n'ont jamais représenté des idées abstraites, *abstracta*; leur imagination a toujours su saisir et exprimer l'universel sous une forme concrète. Le propre du philosophe est de concevoir les idées abstraites et universelles, tandis que le poëte voit et représente l'infini dans une image bornée et saisissable.

Le *monothéisme abstrait* des déistes est l'opposé du monothéisme concret du Christianisme. Il conçoit l'Être divin à la façon de Kant, comme un être vide et mort, comme une unité purement logique, qui n'est ni vivante ni déterminée, qui a des attributs, comme l'intelligence, la volonté, sans être elle-même, ses attributs n'étant pas la manifestation de l'unité même dans ses forces et ses formes multiples, mais n'étant que le résultat des rapports de cette unité abstraite avec le monde. Dieu a le monde hors de lui; le monde est en face de lui comme sa limite. Le monothéisme abstrait conduit nécessairement au dualisme ou au système de l'émanation. Le système de Platon est un monothéisme abstrait, ainsi que le néo-platonisme de Plotin, de Proclus et de Philon, et, dans les temps modernes, celui de Leibnitz et de Locke (1). Nous trouvons dans l'Ancien Testament un mouvement incessant pour passer du monothéisme abstrait au monothéisme concret, car l'idée de la Trinité divine se prononce de plus en plus (2). Le monothéisme abstrait ne s'élève pas a l'idée de l'esprit et à la pensée de l'unité médiatrice; le divin y est vide, vague, indéterminé. « Dieu est Esprit, » dit au contraire le Christianisme; et l'unité de la vie divine y est révélée à l'esprit humain dans la manifestation de la Trinité (3).

ABUBÉKER, premier calife, ou successeur immédiat de la puissance spirituelle et temporelle de Mahomet, dans le royaume arabe fondé par ce dernier. Il naquit, comme Mahomet, et presque en même temps, à la Mecque, issu ainsi que celui-ci de la tribu des Koraïtes. Il fut un des premiers disciples qui se déclarèrent pour la doctrine du prophète, avant qu'elle fût publiquement proclamée; il engagea plusieurs personnages considérables de sa tribu à suivre son exemple, pendant que, de son côté, le prophète prit pour femme Aïscha, fille d'Abubéker (4). Abubéker s'appelait originairement, au temps de l'ignorance, ainsi que les Arabes nomment le temps antérieur à la doctrine de Mahomet, *Ab-dal-Caaba* ou serviteur de la Caaba Après sa conversion

(1) Conf. Sengler., *l'Idée de Dieu.*

(2) Cf. Staudenmaier, *Philosoph. du Christianisme.*

(3) *Matth.*, 3, 16.

(4) *Voy.* AISCHA.

à l'islam Mahomet lui donna le nom d'Abdalah ou serviteur de Dieu, et à la fin il le nomma *Abubéker* ou père de la vierge, parce que sa fille Aïscha était la seule des femmes de Mahomet qui fût vierge en s'unissant à lui, tandis que toutes les autres avaient déjà été mariées. Abubéker conserva ce dernier nom. Il reçut encore le surnom de *Siddik*, le Véridique, que lui donna Mahomet, parce qu'il se servit de lui pour confirmer le récit de son prétendu voyage nocturne, à travers les airs, du temple de la Mecque à celui de Jérusalem, et de là au ciel; puis, dans la même nuit, son retour du ciel à la Mecque (1).

Dévoué aveuglément à Mahomet en tout et pour tout, et en outre se distinguant par son désintéressement, sa prudence et son caractère conciliant, il était particulièrement cher au prophète, qui le gardait toujours auprès de lui, et qui paraît avoir plus utilisé ses conseils que ses services actifs dans l'administration de ses affaires temporelles. Car, lorsque les inimitiés de ses adversaires se furent accrues au point qu'il n'y avait plus à la Mecque de sûreté pour lui ni pour ses partisans, il envoya ces derniers à Médine, où il avait plus d'amis, et resta seul en arrière avec Abubéker et Ali; et, lorsqu'enfin il fut obligé lui-même de s'enfuir à Médine, il ne prit avec lui qu'Abubéker, laissant Ali derrière lui.

Abubéker se signala encore plus tard, lorsque Mahomet eut fondé son pouvoir à Médine, tantôt comme gouverneur d'une province, tantôt à la tête d'une armée que lui avait confiée son gendre, tantôt dans les guerres qu'il fit à côté de Mahomet lui-même, et cela moins par d'éclatants exploits que par des négociations habiles et une adroite diplomatie. C'est pourquoi Mahomet lui confia un jour la conduite d'une grande caravane allant en pèlerinage à la Mecque, et la surveillance générale des pratiques imposées aux pèlerins pendant cette pieuse expédition, à l'occasion de laquelle il fit connaître à la multitude, réunie dans ce but autour de lui, la défense (2) faite aux païens, aux Juifs et aux Chrétiens, de s'approcher du temple de la Mecque. C'est lui que Mahomet, dans la maladie dont il mourut, chargea de faire à sa place la prière publique dans la mosquée de la Mecque, c'est-à-dire de remplir la fonction d'iman ou de délégué, représentant du pouvoir spirituel. Lorsque Mahomet fut mort (3) et que la nouvelle s'en fut répandue, il s'éleva une sédition parmi le peuple, qui ne voulait pas croire qu'il pût mourir; la multitude s'assembla autour de la maison, s'écriant : « Ne l'enterrez pas, car l'envoyé de Dieu n'est pas mort! » Omar voulut apaiser la sédition en répondant au peuple d'une voix forte et résolue : « Mahomet n'est pas mort; il s'est éloigné comme autrefois Moïse se sépara du peuple pendant quarante jours, au bout desquels il reparut, » et menaçant quiconque dirait que Mahomet était mort de lui couper les pieds et les mains. Mais Abubéker prit à son tour la parole et dit : « Quiconque vénère Mahomet, qu'il sache que le prophète est mort; quiconque adore le Dieu de Mahomet, qu'il sache que ce Dieu vit et ne meurt jamais. » Et il en appela à un passage du Coran pour prouver la mortalité de Mahomet. Omar lui donna son assentiment, et le peuple s'apaisa. Il s'agit alors, et le jour même de la mort de Mahomet, d'élire un successeur. Les Ansariens, c'est-à-dire les auxiliaires partisans de la ville de Médine (4), voulaient élire un des leurs et désignaient Saad; les Moadjériens, c'est-à-dire les

(1) *Voy. Voyage nocturne de Mahomet*, dans l'art. MAHOMET.
(2) *Sur.*, 2.
(3) 632 apr. J.-C.
(4) *Voy.* ANSARIENS.

réfugiés de la Mecque, voulaient en choisir un de leur parti. Les premiers fondaient leur droit sur ce qu'ils avaient secouru Mahomet, les autres sur ce qu'ils avaient été ses premiers adhérents. Les deux partis en vinrent à une lutte violente, si bien qu'un des Médinois proposa que chaque parti se choisît un chef. Mais Abubéker éveilla leur attention sur les préjudices que la division apporterait aux affaires de la religion, et proposa un candidat de chaque parti, du côté de ceux de Médine Abouobéida, du côté de ceux de la Mecque Omar, leur disant qu'ils eussent à choisir d'entre les deux celui qu'ils voudraient. Enfin Omar dit à Abubéker : « Étends la main, que nous te prêtions tous serment de fidélité. » Abubéker étendit la main, et des deux côtés tous lui jurèrent fidélité, à l'exception d'Ali, gendre de Mahomet, qui semblait vouloir faire valoir son droit héréditaire. Toutefois il se vit obligé de reconnaître Abubéker. Celui-ci prit pour titre le nom de Kalipha-ar-Rasul-Alla, c'est-à-dire successeur ou représentant de l'envoyé de Dieu, et établit comme Mahomet son siége à Médine. Lorsqu'on dut ensevelir Mahomet, il s'éleva une nouvelle dispute entre les deux partis sur le lieu de la sépulture. Abubéker parvint encore à terminer le différend. Les Réfugiés voulaient l'enterrer à la Mecque, parce que c'était son lieu de naissance; les Auxiliaires, de leur côté, voulaient l'avoir à Médine, parce qu'il y avait trouvé aide et appui; d'autres prétendaient qu'on l'ensevelît à Jérusalem, parce que tous les prophètes y ont leur sépulture. Mais Abubéker fit observer qu'il avait entendu Mahomet dire qu'un prophète devait être enterré au lieu où il était mort. Cette décision les satisfit tous, et ils l'ensevelirent dans la maison même d'Aïscha, sous le lit dans lequel il était mort. Cette maison, qui touchait à la mosquée bâtie par Mahomet, finit par y être comprise.

Dès que la nouvelle de la mort de Mahomet se répandit dans les provinces, il y eut partout des insurrections. Différentes tribus converties violemment par Mahomet à sa religion la renièrent et reprirent leur ancien culte; en même temps il s'éleva plusieurs nouveaux prophètes, qui trouvèrent des partisans; tels furent Aswad et Moseilema (ou Moçailah). L'activité d'Abubéker se tourna surtout de ce côté; il chercha d'abord à rétablir la paix dans l'intérieur de l'Arabie, à consolider et conserver la religion de Mahomet, et il contribua efficacement à l'un et à l'autre de ces résultats en apaisant la guerre civile et en recueillant les fragments du Coran. Il marcha lui-même contre Aswad, envoya Caled contre Moseilema. Les deux prophètes furent vaincus, ainsi que leurs partis. Abubéker continua à détacher différents corps d'armée dans diverses directions contre d'autres dissidents; il réussit à les ramener tous à sa religion, soit par la force, soit par la douceur, et à leur faire reconnaître son autorité spirituelle. Tout cela eut lieu dès la première année de son gouvernement. La paix rétablie, il donna immédiatement une direction à l'esprit belliqueux des Arabes, surexcité par la guerre civile, en les poussant au dehors. Il expédia en effet, dans la deuxième année de son règne, une armée sous la conduite de Caled, celui de ses généraux qui s'était le plus distingué dans la guerre civile, contre l'Irac, aux frontières perses, et bientôt après, contre la Syrie, une seconde armée divisée en plusieurs corps, sous la conduite d'Amru, de Jézid, d'Abouobéida, de Serdschil et de Caled, fils de Saïd. Pendant que ces événements se passaient au dehors, Abubéker régnait paisiblement dans l'intérieur de l'Arabie, se conciliait la faveur du peuple, en distribuant parmi les gouverneurs des villes, parmi les soldats, les savants et d'autres personnes

méritantes ou nécessiteuses, l'excédant des revenus de l'Etat et le butin fait à l'extérieur, nommément par Caled, ne réservant pour lui-même que fort peu de chose, vu l'austérité de sa vie. Il rassembla les feuillets du Coran, ou des Sentences de Mahomet, qui jusqu'alors avaient été en partie écrites sur des feuilles de palmier, sur des peaux de bête, ou de larges os d'omopolate, par les scribes du prophète, en partie retenues de mémoire par ses plus proches compagnons (1). Il en composa un ensemble, en faisant transcrire littéralement les unes, rédiger les autres d'après les dictées des personnes compétentes. Il divisa ce corps de sentences en sections ou *Sures*, sans avoir égard d'ailleurs à la matière, à l'ordre des temps, à la liaison des pensées. Il nomma le tout Moshaph, c'est-à-dire Livre, et le confia à la garde de Haphsa, une des veuves de Mahomet, avec ordre de n'en laisser prendre que des copies (2).

L'armée contre l'Irac fut partout et toujours victorieuse. Il n'en fut pas de même de celle de Syrie. Abubéker, informé de ses revers, rappela Caled de l'Irac et lui transféra le commandement supérieur de l'armée de Syrie. Caled laissa Mothanna comme gouverneur avec des forces suffisantes dans l'Irac conquise et accourut avec une armée de neuf mille hommes en Syrie, où la fortune le suivit. Il conquit rapidement Damas (3). Toutefois Abubéker ne vécut pas jusqu'à ce moment; car il mourut la treizième année de l'hégire (634 apr. J.-C.), à l'âge de soixante-trois ans, après avoir régné seulement deux ans et trois mois, et avoir nommé par testament Omar pour son successeur. Il ne laissa que cinq pièces d'or pour toute fortune. On l'ensevelit à Médine, à côté de Mahomet (4).

WETZER.

ABUKARA (THÉODORE), que très-souvent et à tort on confond avec Théodore de Mopsueste, et d'autres, fut un disciple de S. Jean Damascène et évêque de Karæ (Carrhes) en Mésopotamie. Vivant parmi des mahométans, il devint un vigoureux apologiste et un polémiste énergique contre l'islam, contre les Nestoriens, les Monophysites (Jacobites) et les Origénistes. Fabricius (5) énumère quarante-trois écrits d'Abukara, qui ne sont pas sans importance pour l'histoire de l'Église et des dogmes du huitième siècle. Malheureusement tous ne sont pas encore imprimés, et ceux qui le sont se trouvent dispersés en divers endroits. Il y en a vingt-deux dans la *Bibliotheca Patrum*; Paris, 1664, t. XI. Un des ouvrages importants est : *De Unione et Incarnatione*, imprimé dans Galland; Bibl., t. XIII.

ABUL-FARAGA ou **ABOUL-FARADJ**. *Voy.* BAR-HEBRÆUS.

ABUS *de la puissance ecclésiastique, Abusus. Voy.* JURA CIRCA SACRA.

ABUS DE POUVOIR.

I. Abus commis par des membres du clergé ou des supérieurs ecclésiastiques, qui négligent leurs fonctions, manquent au devoir de la résidence, n'assistent pas au chœur, ou bien usent arbitrairement de leur pouvoir en l'étendant au delà de ses limites. Les Décrétales traitent de ces abus, de ces excès, au titre : *De excessibus prælatorum et subditorum*

(1) *Voy.* MAHOMET (COMPAGNONS DE).
(2) *Voy.* CORAN.
(3) 634 apr. J.-C.
(4) Conf. Elmakin, p. 3-24. Abulféda, *in Pocockii Spec. hist. Arab.*, *Oxonii*, 1806, p. 12-52, 162-165. Abulpharagii, *Hist. dynast. in Hirt. Anthol. Arab.*, p. 18-31. Maraccii, *Alcoranus*, Patavii, 1698, p. 39. Herbelot, *Biblioth. orientale*, Maestricht, 1776, p. 16, 74, 498. Rampoldi, *Annali musulmani*, Milano, 1822, vol. I, p. 399; II, p. 243, 248, 255, 301, 311.
(5) *Bibl. Græc.*, vol. 9, p. 178-183, et Harless, t. X, p. 365-371.

(5, 31). Au nombres des abus des supérieurs, évêques et prélats, on compte : 1° les impôts et prestations illicites dont ils chargent le clergé inférieur (1); 2° la violation des droits et des priviléges des individus ou des corporations (2); 3° l'appropriation de biens ecclésiastiques et de bénéfices étrangers (3); 4° le cumul de plusieurs bénéfices incompatibles par une même personne (4); 5° la concession de bénéfices à des sujets indignes (5); 6° les empiétements des supérieurs des couvents et des congrégations religieuses contre les droits de l'évêque diocésain (6).

Outre la nullité des actes, ces abus entraînent d'ordinaire la suspense. Les canons défendent aussi les abus dans les sentences de censures et les condamnations, surtout à des peines corporelles (7) Les maîtres et les surveillants pouvaient, il est vrai, punir corporellement des clercs soumis à la discipline de leur école, mais il fallait qu'ils fussent clercs eux-mêmes. Même prescription quand un prélat décrète un châtiment corporel : un laïque ne doit pas lever la main contre un clerc (8). Un châtiment trop sévère infligé à un clerc est puni par l'évêque de deux mois de suspense *ab ordine* (9). L'ecclésiastique qui cherche à se procurer de la considération par la violence doit être destitué (10).

Voici l'énumération de tous les abus du bas clergé : abus de priviléges et de prérogatives (11); inobservance des fêtes décrétées par l'évêque, des ordonnances et censures promulguées par lui (12); défectuosités dans la célébration de la sainte messe (13); refus d'obéissance aux supérieurs de la part des religieux d'un couvent, des membres d'une fondation pieuse (14); mariage de conjoints non paroissiens sans l'autorisation du curé (15); empiétement du clergé inférieur sur les droits attachés aux fonctions des supérieurs (16). Tous ces manquements sont punis de la peine de la suspense. La violation du sceau de la confession est punie de la déposition et d'une prison perpétuelle (17). La séduction ou l'entraînement à la débauche, pendant ou immédiatement avant ou après la confession sacramentelle, soit dans le confessionnal, soit partout ailleurs, sous prétexte d'entendre la confession, est, sans différence de la charge ou de la dignité, punie de la dégradation, ainsi que dans le cas où un prêtre sollicite, de la manière susindiquée, pour une autre personne, ecclésiastique ou laïque, verbalement ou par écrit, ou a seulement négligé de provoquer une prompte dénonciation de la part d'une femme qui s'est confessée à lui d'avoir été séduite ou sollicitée (18).

L'*Absolutio complicis a peccato carnali,* sauf *in articulo mortis,* et quand on ne peut avoir un autre confesseur, est défendue sous peine d'excommunication (19).

II. L'abus du sacrement du Baptême,

(1) C. 6, *De cens.* (339); C. 7, *De exces. præl.*
(2) C. 2, 7, 17, *De excessib. prælat.;* unic. c. eodem (5, 6), *in Clem.*
(3) C. 3, X. *De excessib.*
(4) C. 1, eod.
(5) C. 2, eod.
(6) C. 24, X, *De sent. excomm.* (5, 39).
(7) C. 1, eod.
(8) C. 24, X, *De sent. excomm.* (5, 39).
(9) C. 2, X. *De clerico percussore* (5, 25).
(10) C. 7, d. 45, c. 2, c. 1, quæst. 7.
(11) C. 3, 7, X. *De privileg.*, 5, 33.
(12) C. ult., X, *De excess. præl.* (5, 31). *Concil. Trid.*, sess. 25, c. 12, *De regul.*
(13) C. 11, d. 2, *De consecr.;* et C. 57, eod.
(14) C. 15, *De excess.*
(15) *Concil. Trid.*, sess. 24, c. 1. *De reform. matrim.*
(16) C. 6, 14, *De excess.*
(17) C. 2, d. 6, *De pœnit.* C. 12, X, *De pœnit. et remiss.* (5, 38).
(18) Greg. XIV, *Const. univers. Dominici*, du 30 août 1622. Bened. XIV, *Const. sacramentum Pœnitentiæ*, du 1er juin 1741, et *Const. Apostolici muneris*, du 8 février 1745.
(19) Bened. XIV, *Const. sacramentum Pœnit.*, et *Const. Apost. muneris. Voy.* Permaneder, 571, p. 163 sq.

la réception abusive, non autorisée, simoniaque, des ordres ou des pouvoirs attachés aux ordres, rendent irréguliers. Sous le premier rapport sont irréguliers :

1° Tous ceux qui, sciemment et sans condition (*scienter et absolute*), rebaptisent quelqu'un (1);

2° Les rebaptisés (2);

3° Ceux qui administrent notoirement un second baptême (*si hoc publice constet*) (3);

4° Ceux qui sans nécessité reçoivent le Baptême d'un hérétique (4);

5° Ceux qui remettent le Baptême jusqu'à une maladie mortelle, *Baptisma clinicorum* (5).

L'abus du sacrement de l'Ordre en général rend irrégulier l'ecclésiastique qui reçoit un ordre sans y être autorisé ou l'exerce sans l'avoir reçu. Cette peine atteint aussi le laïque qui, solennellement, c'est-à-dire avec les signes caractéristiques de l'Ordre, administre un sacrement *in pertinentibus ad Ordinem*. Par contre, n'est pas irrégulier l'ecclésiastique qui absout sans avoir reçu l'approbation (6). Le laïque doit, de plus, d'après la constitution « *Etsi*, » de Clément VIII, être livré au bras séculier. Les lois pénales non ecclésiastiques punissent ces empiètements de plusieurs années d'emprisonnement. Ainsi la loi pénale de Bavière punit les crimes de la première classe par un emprisonnement de quatre à huit ans et par l'exposition publique (7).

Quant à l'abus du sacrement de l'Ordre et par rapport à la réception abusive de l'Ordre (*abusus Ordinationis*), sont suspens :

1° Ceux qui, sans autorisation épiscopale, redoutant les épreuves canoniques, se mêlent furtivement aux candidats devant être ordonnés (*furtive ordinandi*) (8);

2° Ceux qui reçoivent ou administrent le même jour les ordres mineurs et le sous-diaconat, ou en un seul jour reçoivent ou donnent deux ordres majeurs (9) lorsqu'il n'y a pas, pour justifier cette infraction, des privilèges particuliers accordés d'après le concile de Trente (10) ou une coutume régulière (11). Celui qui a été ainsi ordonné ne peut exercer l'ordre reçu et est inhabile à en recevoir de supérieurs (12);

3° Ceux qui, en passant un ordre inférieur ou la tonsure, reçoivent un ordre supérieur (13), c'est-à-dire *clerici per saltum ordinati* (14);

4° Tous ceux qui obtiennent un ordre ou une fonction ecclésiastique par simonie (15). Le droit ancien punissait la simonie du clerc par la destitution perpétuelle de toute fonction, par la grande excommunication si c'était un laïque. Le droit nouveau punit le clerc qui a reçu une fonction par simonie de la suspense de tous les ordres déjà reçus et l'inha-

(1) *Const. Apost.*, c. 46.
(2) C. 65, d. 50, c. 117, d. 4, *De consecr.*
(3) C. 2, *De apostat. et reiterant. Bapt.* (5, 9); conf. c. 65, d. 50.
(4) C. 18, c. 1, quæst. 1.
(5) C. unic., d. 157.
(6) Diana, *Resolut. lectiss. casuum*, p. 343. Cf. c. 1, X, *De cleric. non ordin. minist.* (5, 28).
(7) *Mahir.*, p. 360.
(8) C. 1-3, *De eo qui furtive Ord. suscip.* (5, 30).
(9) C. 13, X, *De temp. ordin.* (1, 11).
(10) Sess. 23, *De ref.*, c. 11.
(11) Engl., h. t. (5, 03), III.
(12) Schmalzgruber, h. t. (5, 30), n. 8. Engl.,
(13) Reiffenst., h. t., n. 6. Schmalzgrub. eod. l. c. n° 4 et 11. Concil. Trid., sess. 23, c. 14 : *Ea non solum intelligenda sunt de promotis ad majores ordines, omissis minoribus sive omnibus, sive uno tantum, et etiam casu quo aliquo omiserint primam tonsuram.*
(14) C. unic., X, *De clericis per salt. promiss.* (5, 29).
(15) C. 6, c. 1, quæst. 1.

bileté à en recevoir d'autres, et s'il a reçu de la même manière une charge ecclésiastique il est destitué, et dans tous les cas excommunié de droit, *ipso jure* (1);

5° Ceux qui, frappés de la grande excommunication, sont ordonnés (2);

6° Ceux qui, sciemment se font ordonner par un évêque non reconnu par l'Église (3), ou qui a résigné (4), ou qui est simoniaque (5).

Toutefois, dans tous ces cas, l'irrégularité n'est encourue que lorsque les sujets fonctionnent véritablement, et, chez ceux qui ont été ordonnés *per saltum*, lorsqu'ils remplissent une fonction non-seulement de l'ordre illégalement reçu, mais encore de l'ordre non reçu par eux (6). Mais l'irrégularité n'est pas encourue par le simple exercice du pouvoir de juridiction; l'ignorance (7) (non l'opinion) que l'ordre a été concédé sans droit sauve de l'irrégularité.

Sont irréguliers, pour avoir abusé de l'ordre (*propter abusum ordinis*), outre ceux qui exercent un ordre qu'ils ont illégalement reçu ou qu'ils n'ont pas reçu du tout: 1° tous ceux qui, frappés de censure, d'excommunication, de suspense ou d'interdit, et le sachant, fonctionnent solennellement, avant d'avoir obtenu l'absolution, même quand la censure est secrète (8), tout comme si, sans célébrer, ils administrent l'Eucharistie (9). L'irrégularité n'est pas encourue dans le cas de la petite excommunication; toutefois celui-là pèche grièvement qui se permet de célébrer dans de pareilles circonstances (10); 2° ceux qui célèbrent dans une église interdite, mais non ceux qui le font dans une église polluée, quoiqu'un pareil acte de leur ministère soit coupable; 3° enfin ceux qui, après avoir fait profession dans une congrégation religieuse ou reçu les premiers ordres, cherchent à se marier et se marient (*bigamia similitudinaria*) (11).

EBERL.

ABYSSINIENS et ÉTHIOPIENS. Les contrées situées au sud de l'Égypte portaient toutes, dans l'ancienne géographie, le nom d'Éthiopie. Celle qui était limitrophe de l'Égypte reçut plus tard le nom de Nubie, tandis que celle qui s'étendait plus au loin, au sud, reçut le nom spécial d'Abyssinie. Le tiers de l'Éthiopie est formé par l'ancien royaume de Méroé, entouré de plusieurs fleuves, et d'après cela nommé quelquefois l'île de Méroé. Dans son ensemble l'Éthiopie portait aussi le nom de l'Inde (*India citerior*), comme l'a irréfutablement prouvé Pagi, dans sa Critique des Annales de Baronius (12); et c'est dans cette Inde, ou partie septentrionale ou nubienne de l'Éthiopie, que le catéchète d'Alexandrie Pantène chercha, vers la fin du deuxième siècle, à introduire le Christianisme. Bien auparavant, dès les temps apostoliques, l'officier de Candace, reine de Méroé (13), répandit, suivant la tradition, la foi chrétienne dans ces contrées. C'est du moins ce que prétend la Chronique d'Axoum (ainsi se nommait la capitale du pays, aujourd'hui

(1) C. II, 12, 18, 27, 34. *De simon.* (5, 3), c. 2, eod. (5, 1), *Extrav. com.*

(2) C. 32, X, *De sent. excomm.* (5, 39).

(3) C. I, 2, *De frigid. et ordinat. ab. eis* (5, 8).

(4) C. 4, c. 9, quæst. I.

(5) C. 107, c. I, quæst. I.

(6) C. 2, *De sim.* (5, I). *Extrav. com.*, c. 32. *De sent. excomm.* (5, 27). Conf. c. 10, eod., Engl. in 5, 29 (*De clerico per salt. promot.*). Reisfenst., eod., n. 6. *Schmalzg.*, eod., n. 5. Reisfenst., in 5, 30 (*De eo qui furtive*), n. 11, *Schmalzgr.*, eod., n. 9 et 10.

(7) *Dummodo ignorantia non fuerit crassa, supina aut erronea*, c. 9, X, *De cleric. excomm.* (5, 27).

(8) C. I-10, *De cleric. non ordin. minist* (5, 27).

(9) Diana, l. c., p. 343.

(10) C. 10, eod., 5, 28.

(11) Conf. l'art. IRRÉGULARITÉS.

(12) *Ad ann.* 327, n. 8 sq.

(13) *Act.*, 8, 27.

presque entièrement ruinée), que les Abyssiniens honoraient infiniment et mettaient presque au niveau de la Bible, mais qui ne peut dater que d'un auteur chrétien du quatrième siècle. Ces anciens essais ayant pour but de convertir le pays au Christianisme, s'ils ont eu lieu en effet, ne produisirent aucun résultat; ce ne fut que sous l'empereur Constantin qu'on réussit à implanter la croix en Éthiopie, d'une manière toute particulière, et que Rufin raconte dans son Histoire ecclésiastique (1). En 316, comme le démontre Pagi contre Valésius et d'autres, le philosophe chrétien (probablement le naturaliste) Méropius de Tyr, en Phénicie, entreprit un voyage maritime pour explorer l'Inde éthiopienne encore fort peu connue. Il avait emmené parmi ceux qui l'accompagnaient deux de ses neveux, dont l'aîné se nommait Frumence, le plus jeune OEdésius. Lorsque les voyageurs abordèrent dans le golfe de la mer Rouge, ils furent assaillis par les riverains et tous tués, à l'exception des deux adolescents, qui, grâce à leur beauté, furent amenés esclaves au roi d'Abyssinie. Ils gagnèrent bientôt sa confiance; Frumence devint son secrétaire, OEdésius son échanson. Quelque temps après, le roi d'Abyssinie, se voyant près de mourir, affranchit les deux jeunes gens; mais sa veuve les pria instamment de demeurer dans le pays, de l'assister dans son gouvernement et d'entreprendre l'éducation de son fils mineur, héritier du trône paternel. Frumence devint donc le précepteur du jeune prince, et, par le fait, régent d'Abyssinie; il profita de sa situation pour fonder une petite communauté chrétienne avec les Romains et les Grecs que les affaires de leur commerce fixaient dans le pays, pour bâtir des églises, etc. A la majorité du prince, OEdésius fit un voyage dans sa patrie et devint prêtre à Tyr. Frumence, de son côté, se rendit auprès de S. Athanase, récemment élevé, comme le dit expressément Rufin, au siége patriarcal d'Alexandrie, lui fit connaître les faibles commencements de la conversion de l'Abyssinie, et fut sacré évêque de cette contrée par le patriarche (2). Frumence de retour exerça fructueusement son ministère; le roi lui-même reçut le Baptême, et Axoum (*Axuma*) devint un évêché ressortissant au patriarcat d'Alexandrie, et bientôt le siége d'un métropolitain (*abbuna*), ayant sept évêchés suffragants (3). Peu de temps après, l'empereur Constance chercha à introduire l'arianisme en Abyssinie, et adressa à cette fin aux princes d'Abyssinie une lettre dans laquelle il demandait qu'ils envoyassent Frumence en Égypte, afin qu'il y fût de nouveau sacré évêque par le patriarche arien Georges, vu que son sacre par le criminel Athanase était sans valeur (4). Mais cette tentative de l'empereur échoua, et les Abyssiniens restèrent orthodoxes jusqu'à ce que leurs rapports avec Alexandrie, où le monophysisme devint dominant au cinquième et au sixième siècle, les entraînèrent eux-mêmes dans cette hérésie, à laquelle aujourd'hui encore, dans leur complet isolement, seuls parmi toutes les Eglises, ils appartiennent, tandis que dans la partie septentrionale de la Nubie le Christianisme est presque entièrement éteint.

Le métropolitain abyssinien, ou *ab-*

(1) *Hist. eccl.*, I, 9.

(2) Baronius parle à tort, dans son Martyrologe (27 octobre), de deux Frumence, un Éthiopien et un Indien. Il ne savait pas que l'Éthiopie se nommait l'Inde.

(3) *Voy.* Athanase, *Apolog.*, n. 31, et Baronius, ad ann. 356, n. 23.

(4) L'Éthiopie septentrionale ou la Nubie resta païenne jusque dans le sixième siècle, où le prêtre monophysite Julien la gagna au Christianisme, mais en même temps au monophysisme.

buna (père), est de nos jours nommé par le patriarche d'Égypte, et les Abyssiniens ont conservé maintes pratiques de l'Église primitive, par exemple le baptême par immersion, l'usage des vêtements blancs à cette occasion, la coutume de donner aux enfants la sainte communion avec le vin consacré, l'abstension du sang et des viandes étouffées (1). On a prétendu faire dériver du judaïsme d'autres usages qui leur sont particuliers, par exemple la circoncision et la célébration du sabbat; mais la circoncision n'est pas chez eux un rite religieux : c'est une institution médicale à laquelle ne se rattache aucun rite sacré; elle est opérée par des laïques, et, contrairement à ce qui a lieu chez les Juifs, elle se pratique aussi sur les femmes. Leur solennité du sabbat est tout à fait chrétienne, et consiste, comme on le vit dans l'Église primitive, dans la célébration des Agapes et de la Cène. Les Abyssiniens protestent d'ailleurs contre tout soupçon de judaïsme. En tant que monophysites ils ne reconnaissent que les trois premiers conciles œcuméniques, et considèrent le quatrième comme un concile de fous et d'hérétiques. Ils ont une traduction éthiopienne fort ancienne de la Bible, qui date probablement des premiers missionnaires évangéliques, et qui renferme, parmi les livres de l'Ancien Testament, celui d'Hénoch (2). Leurs églises, très-nombreuses, sont petites, et le dôme, en forme de globe, est couvert de roseaux et de paille. Sur le sol sont épars un grand nombre de bâtons et de béquilles, sur lesquels ils s'appuient durant les longs exercices du culte divin; car, ainsi que tous les Orientaux, ils n'ont pas de bancs. Ils ont un grand culte pour les saints et les images, mais seulement les images peintes, et ne tolèrent pas de sculptures. Ils n'ont pas de crucifix, et, comme dans l'Église primitive, ils n'ont que des croix vides. Chaque prêtre porte une de ces croix dans la main et la donne à baiser à tous ceux qu'il rencontre. Les ecclésiastiques peuvent, comme chez les Grecs, se marier une fois. Les tentatives des Jésuites et de la Propagande, au dix-septième et au dix-huitième siècle, pour unir l'Abyssinie à l'Église romaine, n'ont pas eu de suites durables. Le lazariste de Jacobis a essayé de nouveau, depuis 1841, de rattacher cette Église à Rome, pendant que la Société biblique d'Angleterre cherche de son côté à protestantiser l'Abyssinie, sans succès connu jusqu'à ce jour (3).

HÉFÉLÉ.

ACACIAS (שִׁטָּה, שִׁטִּים, Vulg. *Settim*). Les acacias dont parle la Bible ne sont pas à confondre avec ceux qui croissent dans les contrées de l'Occident et avec lesquels ils n'ont guère de commun que les aiguillons et les gousses. Les naturalistes modernes établissent une différence entre l'acacia d'Égypte et l'acacia d'Arabie, qui cependant se ressemblent beaucoup. Leur tronc devient souvent aussi grand et aussi fort que celui du noyer; les branches s'étendent au loin; l'écorce est brunâtre et garnie d'épines longues et noires, qui vont par paire; l'incision en fait couler la gomme arabique. Leur bois est beau et durable; il noircit insensiblement, devient semblable à de l'ébène, en même temps qu'il est d'une extraordinaire légèreté spécifique. Toutes ces qualités le firent choisir pour la construction du tabernacle de Moïse, sanctuaire portatif. Du reste, l'acacia est presque le seul grand arbre qui croisse en abondance dans les environs du Sinaï, où fut construit le Tabernacle. Les ma-

(1) D'après les *Act.*, 25, 29.
(2) Voy. BIBLE (TRADUCTION DE LA).
(3) Conf. *das Ausland*, 1843, 13 fév. Gésénius, dans Ersch et Gruber, et l'article ÉGLISE ÉTHIOPIENNE.

driers du Tabernacle étaient de l'acacia, ainsi que les colonnes du portique d'entrée, l'Arche d'alliance, la table des Pains de proposition, l'autel des Parfums et des Holocaustes et les colonnes de la cour du vestibule, c'est-à-dire toute l'œuvre de bois qui entra dans sa construction. Quant à décider si ce fut de l'acacia d'Égypte ou de l'acacia d'Arabie qui fut employé, il est naturel de penser que ce fut ce dernier, puisqu'il croissait dans la presqu'île Arabique.

ACACIUS. Parmi les nombreux évêques qui, dans l'antiquité, portèrent ce nom, les plus célèbres sont :

1° **ACACIUS** le Borgne, archevêque de Césarée, en Palestine, depuis 340, disciple et successeur de l'historien Eusèbe (non d'Eusèbe de Nicomédie, comme Fuhrmann l'avance à tort dans son Vocabulaire portatif de l'Histoire ecclésiastique). Strict arien et chef d'un parti d'ariens qui porta son nom, Acacius appartenait (avec Valens, Ursace, etc.) à la coterie que l'empereur Constance dirigeait aux synodes de Séleucie et de Rimini, en 359, et il devint à Séleucie même le principal auteur du rejet du symbole de Nicée. Mais il rédigea, dans ce même concile de Séleucie, un nouveau symbole renfermant la doctrine de son parti, rejetant les expressions ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος et ἀνόμοιος, et s'en tenant à des expressions vagues et générales, qui exprimaient l'égalité du Fils et du Père. Il ajoutait verbalement : Ce n'est que sous le rapport de la volonté, mais non sous le rapport de la substance, que le Fils est égal au Père. Par cette formule Acacius se séparait du parti des Anoméens, auquel il avait appartenu jusqu'alors. Enfin, sous l'empereur Jovien, Acacius (363) adhéra au symbole de Nicée, en ajoutant une explication équivoque (comme si ὁμοούσιος signifiait égal en essence), et il mourut cette même année 363. De ses nombreux écrits, parmi lesquels se trouvait une biographie d'Eusèbe, il n'est resté qu'un fragment contre Marcel d'Ancyre.

2° **ACACIUS**, patriarche de Constantinople depuis 471, est presque aussi célèbre que le précédent. C'est lui qui suggéra à l'empereur Zénon le malheureux Hénoticon, en 482. Il entra par là en lutte avec Rome, fut excommunié par le pape Félix III, et mourut en 489.

3° **ACACIUS**, évêque de Béroë en Syrie, ennemi mortel de saint Chrysostome, contribua beaucoup à la déposition de ce saint évêque. On dit qu'il s'en repentit vivement plus tard. Il mourut en 432, âgé de cent dix ans. Un an avant sa mort il assista au concile œcuménique d'Éphèse, rejeta les fausses doctrines de Nestorius, tout en accusant d'un autre côté Cyrile de trop de vivacité.

4° **ACACIUS**, évêque d'Amida, en Mésopotamie, illustra son nom par sa bienfaisance et sa miséricordre. En 422 il racheta, en y consacrant le trésor de son Église, sept mille prisonniers païens, les pourvut du nécessaire et les renvoya dans leur patrie. HAAS.

ACADÉMIE. *Voy.* UNIVERSITÉ.

ACATHOLIQUES. *Voy.* CATHOLIQUES.

ACCARON (עֶקְרוֹן; LXX, Ἀκάρων, Ἀκκάρων, Vulg. Accaron, une fois Acron; Jos., 19, 43), une des villes principales des Philistins et la plus septentrionale. Dans le premier partage des terres elle échut à la tribu de Juda (1); plus tard elle fut décidément assignée à Dan (2). Après la mort de Josué, Juda la conquit (3), sans la conserver, Israël n'ayant jamais pu prendre un pied ferme dans la plaine. Accaron paraît toujours comme capitale des Philistins, qui y portèrent même l'Arche d'alliance (4). Elle est souvent citée dans l'histoire de

(1) *Jos.*, 15, 10; 45.
(2) *Jos.*, 19, 43.
(3) *Juges*, 1, 18.
(4) I *Rois*, 5, 10.

Samuël et de David; les prophètes la nomment aussi fréquemment dans leurs menaces, ainsi que son dieu Béelzébuth. Enfin le syrien Alexandre Balas la donna au victorieux Judas Machabée (1). L'Onomasticon connaissait encore Accaron comme un petit bourg, et S. Jérôme en détermine exactement la position entre Azot et Jamnia, un peu vers l'est; et là, au nord de Wady-Surar, Robinson trouva un village assez important nommé Akir (2), avec des restes d'anciennes constructions.

ACCENT (dans le texte hébraïque de la Bible). Ces accents sont intimement liés avec les points-voyelles de ce texte, datent généralement de la même époque et ont les mêmes auteurs (3). Les accents sont soit des signes toniques, soit des signes indiquant qu'il faut lire certains mots ensemble ou séparément. De là la distinction en accents de séparation et en accents d'union; les premiers se distinguant de nouveau en majeurs (*imperatores*), grands (*reges*), petits (*duces*) et minimes (*comites*). Voir pour plus de détails les grammaires hébraïques, par exemple celle de Gésénius.

ACCENT. *Voy.* CHANT ECCLÉSIASTIQUE.

ACCÈS. Ce mot désigne une manière de concourir à l'élection définitive d'un haut dignitaire de l'Église, principalement du Pape, lorsque certains votants, favorables jusqu'alors à un cardinal, se désistent de leur premier suffrage et *accèdent* au suffrage de leurs collègues, pour déterminer l'élection. *Voy.* ÉLECTION.

ACCIDENT. *Voy.* SUBSTANCE.

ACCLAMATION OU QUASI-INSPIRATION. Unanimité des voix dans l'élection d'une dignité ecclésiastique, sans scrutin de voix antérieur, en faveur d'un candidat, et proclamation formelle de cette unanimité. *Voy.* ÉLECTION.

ACCHON (עַכּוֹ; LXX, Ἀκχώ), quelquefois Ἀκή, *Ace* (Acre) chez les écrivains grecs et romains; mais communément, et déjà dans les livres des Machabées et les Actes des Apôtres (4), *Ptolémaïde*. C'était une grande ville, non loin de l'embouchure du fleuve Bélus, au bord d'un golfe de la Méditerranée qui s'enfonce jusqu'au mont Carmel, entourée du côté de la terre d'une plaine vaste et fertile, qui se nommait également Ptolémaïde, et qui était elle-même enveloppée d'un demi-cercle de montagnes. Les limites de cette plaine étaient: au midi, le Carmel, éloigné d'Acchon de cent vingt stades; à l'est, une montagne appartenant à la Galilée, à soixante stades d'Acchon; au nord, à cent stades, une montagne qu'on nommait l'échelle de Syrie. Acchon est le meilleur port des rives occidentales de la Palestine, et c'est pourquoi la route de commerce de Damas à la Méditerranée, passant par la Galilée, y aboutissait.

Lors de la conquête du pays par les Israélites, elle fut assignée à la tribu d'Aser (5), qui vraisemblablement ne la conquit jamais, puisqu'on la voit toujours habitée par des païens. Au temps des Machabées, Démétrius Soter en fit cadeau, ainsi que de son territoire, au temple de Jérusalem. Plus tard, l'empereur Claude lui accorda les droits de cité romaine, d'où elle prit aussi le nom de *Colonia Claudii Cæsaris*. Les croisés l'appelèrent *Acre*, ou encore, d'après une de ses églises, dédiée à l'Évangéliste, *Saint-Jean d'Acre*, qui est devenu le nom le plus usuel en Europe, tandis qu'elle a parmi les Arabes le vieux nom d'Acca.

ACCOMMODATION peut se prendre

(1) I *Macc.*, 10, 89.
(2) III, 229, sq.
(3) *Voy.* POINTS-VOYELLES.
(4) 21, 7.
(5) *Juges*, I, 31.

dans un sens objectif et dans un sens subjectif, en ce qu'on peut accommoder une chose à soi ou s'accommoder à une chose. L'accommodation est l'art de faire l'un ou l'autre. Quoiqu'elle puisse par conséquent s'appliquer à tous les rapports de la vie, on entend principalement par là son usage dans l'enseignement, et surtout celui qu'en firent Jésus-Christ et ses apôtres, maîtres et docteurs de la religion chrétienne. Dans ce cas elle appartient à l'exégèse, et on la nomme l'accommodation pédagogique. Elle consiste, dans le sens objectif, à accommoder tout simplement les paroles d'un autre à sa propre pensée, ou à les appliquer à sa pensée à cause de leur ressemblance. Elle a pour but de donner au discours plus de charme ou plus de clarté, et il s'entend de soi-même qu'il n'est pas nécessaire que l'auteur original, dont on emprunte les paroles ou un fait, s'en soit servi dans le sens dans lequel on l'applique, dans le but pour lequel on l'emploie. Bien plus, celui qui s'en sert peut le faire comme s'il en était l'auteur, comme s'il avait trouvé lui-même la parole ou l'exemple qu'il applique à sa pensée. Cette espèce d'accommodation se rencontre dans le Nouveau Testament, par exemple dans S. Matthieu, 4, 4, où Jésus-Christ, pour exprimer ce qu'il veut dire au Tentateur, emploie les paroles du Deutéronome, 8, 3; dans les Actes des Apôtres, 8, 25-28, où S. Paul, pour dire aux Juifs de Rome, qui n'admettaient pas son enseignement, que leur endurcissement les rendait semblables à leurs ancêtres, s'appuie, comme comparaison, d'un texte d'Isaïe, 6, 9. L'accommodation dans ce sens est, à proprement dire, une application ou une sorte d'allégation. (*Voy.* ALLÉGATION.)

Dans le sens subjectif, au contraire, l'accommodation consiste, quand on enseigne ou dirige les autres, à se mettre à la portée de l'intelligence et du degré de culture de ses disciples, pour leur exposer graduellement une doctrine, pour la démontrer et l'expliquer par des exemples pris dans le cercle de leurs connaissances acquises, dans leur sphère d'expérience. Le maître ne doit enseigner que ce qu'ils peuvent comprendre, ne doit rien faire ou dire, taire ou omettre qu'ils n'en comprennent la portée et la nécessité, sous peine d'aller au delà de leur capacité, de leur exposer des vérités ou de leur prescrire des obligations dont ils ne reconnaîtraient pas la valeur, et qui pourraient leur devenir une occasion de scandale et d'erreur. L'accommodation est donc une condition essentielle de l'éducation; le Christ et les apôtres s'en servirent. Ainsi Jésus-Christ dit à ses disciples (1) : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter présentement. » Et S. Paul dit (2) : « Je ne vous ai nourris que de lait, et non de viandes solides, parce que vous n'en étiez pas capables; et vous ne l'êtes pas encore, parce que vous êtes toujours charnels. » Quoique Jésus-Christ se crût exempt de l'impôt du temple, il consentit à le payer, pour ne pas scandaliser les Juifs (3). Quoique S. Paul se crût bien autorisé à manger de la viande offerte aux idoles, parce que les idoles ne sont rien, il conseilla de s'en abstenir pour ne pas scandaliser les faibles (4).

Au milieu du dix-huitième siècle, le théologien protestant Salomon Semler appliqua cette légitime méthode du Christ et des apôtres à la capacité de ses élèves, même en ce qui concerne la doctrine, et prétendit que le Sauveur et les apôtres s'étaient accommodés aux

(1) *Jean*, 16, 12.
(2) I *Cor.*, 3, 2.
(3) *Matth.*, 17, 26.
(4) I *Cor.*, 8, 4-13.

opinions erronées et aux préjugés de leurs contemporains, c'est-à-dire, ou bien qu'ils ne les contredisaient pas, ou bien qu'ils s'en servaient comme s'ils les avaient approuvés, pour y rattacher leur propre doctrine et en faciliter ainsi l'accès; que c'était au commentateur de l'Écriture à distinguer de nouveau ces opinions erronées du vulgaire du vrai contexte de la doctrine chrétienne. Cette nouvelle, et nous allons le voir, cette illégitime accommodation se nomme l'accommodation dogmatique. Ne trouvant pas de témoignage probant du Christ lui-même pour l'appuyer, on en appelait principalement à S. Paul, au texte où il dit (1) : « J'ai vécu avec les Juifs comme Juif pour gagner les Juifs; avec ceux qui sont sous la loi comme si j'eusse encore été sous la loi quoique je n'y fusse pas assujetti, pour gagner ceux qui sont sous la loi; avec ceux qui n'avaient pas de loi comme si je n'en eusse pas eu moi-même, pour gagner ceux qui étaient sans loi. Je me suis rendu faible avec les faibles pour gagner les faibles; enfin je me suis fait tout à tous pour les sauver tous. » On en appelait encore au passage des Actes des Apôtres (2) qui rapporte que S. Paul fit circoncire son compagnon de voyage Timothée, pour complaire aux Juifs de la contrée. Mais tout cela ne s'applique qu'à l'observation ou à la non-observation de la loi cérémonielle de Moïse, par conséquent à l'accomplissement ou à l'omission d'actes qui, par rapport aux Chrétiens, n'étaient ni prescrits ni défendus, par conséquent étaient permis, quoique d'ailleurs inutiles (3), mais dont l'omission pouvait devenir une occasion de scandale pour les Juifs, comme l'observance un scandale pour les païens, tant que les premiers n'avaient pas reconnu leur inutilité, et tant que les derniers pouvaient conclure de leur accomplissement que ces actes étaient nécessaires au salut. Dans le premier cas S. Paul aurait blessé la conscience encore faible de ses disciples; dans le second il les aurait entraînés dans l'erreur : l'un et l'autre eût été un péché (4). Donc cette conduite de S. Paul rentre dans l'accommodation pédagogique.

Mais si on ne peut mettre en avant aucun témoignage historique, ce qu'il faudrait avant tout, en faveur de l'autorité de l'accommodation dogmatique, il y a, par contre, de nombreuses preuves positives que le Christ et les apôtres ont précisément contredit et combattu les opinions erronées de leurs contemporains (5), et qu'ils préféraient renvoyer leurs adhérents (6) que de faire une concession contraire à la vérité. Ils ne s'accommodaient donc point à des opinions dogmatiques erronées. Malgré cela, le rationalisme ou le protestantisme ne reconnaissant pas de révélation immédiate de Dieu et n'admettant qu'une révélation émanant de la raison humaine, rejetant par conséquent l'origine divine du Christianisme pour n'admettre que la raison humaine comme auteur, juge et interprète de l'Évangile, le rationalisme, disons-nous, se servit de la théorie de l'accommodation de Semler pour rejeter, dans les explications de la sainte Écriture, tous les dogmes positifs du Christianisme, tels que la divinité et la médiation de Jésus-Christ, les bons et les mauvais esprits, le péché originel, la rédemption des hommes par la mort du Christ, la résurrection, le dernier jugement, etc., comme des doctrines qui avaient leur fondement en partie dans l'Ancien Testament, en partie

(1) I *Cor.*, 9, 20-22.
(2) 16, 3.
(3) *Act. des Ap.*, 15; et I *Cor.*, 7, 18; 19.
(4) I *Cor.*, 8, 12.
(5) Par exemple *Matth.*, 12, 2 sq.; 15, 2 sq.; 22, 29 sq. *Act.*, 2, 29; 14, 10-14.
(6) *Jean*, 6, 61 et 67.

dans les préjugés de l'époque, qui par conséquent n'appartenaient point aux idées doctrinales de l'Évangile. Il ne laissa subsister comme vrai, dans le Christianisme, que ce qui ressort de la raison subjective de l'homme ou ce qui s'accorde avec elle, et couvrit ainsi d'une apparence chrétienne une croyance purement rationelle (1).

Or l'Ancien Testament est la révélation de Dieu, comme le Nouveau; l'un se complète par l'autre : on ne peut donc séparer le premier du second. Ce qui, dans les institutions mosaïques, avait atteint son but, selon les vues de la Providence, et n'était plus nécessaire à l'avenir, ou ce qui devait, pour se réaliser, recevoir une forme nouvelle, fut aboli ou modifié par Jésus-Christ et les apôtres; ce qui n'avait pas été justement compris fut rectifié; ce qui avait besoin de perfectionnement, perfectionné.

Les dogmes de l'Ancien Testament, et, par suite, les doctrines du peuple juif au temps de Jésus-Christ, en tant qu'elles sont fondées sur l'Ancien Testament, appartiennent donc aux idées doctrinales du Christianisme et n'en peuvent être séparés, du moment que le Christ et les Apôtres ne les ont point abolis, parce que le Christ et les apôtres ont admis l'Ancien Testament comme la révélation de Dieu et en ont fait la base de leur enseignement sacré. Donc les dogmes que nous avons spécialement énumérés, qui sont tous ou en majeure partie fondés sur l'Ancien Testament, ne peuvent être retranchés du contexte de la doctrine chrétienne comme étant des préjugés judaïques. En outre, l'accommodation dogmatique est inconciliable avec la vérité, avec la moralité, et surtout avec le caractère du Christ et des apôtres; car la vérité ne tolère pas l'erreur à côté d'elle; celle-ci corrompt tellement la nature de celle-là qu'en se mêlant à l'erreur la vérité n'est plus vérité, mais devient mensonge. Un mélange d'erreur et de vérité, dont on a conscience, est par conséquent un péché contre l'esprit de vérité ou contre le Saint-Esprit (2). Or le Christ est la Lumière et la Vérité même (3). Il était donc libre de toute erreur, il n'y avait pas de parole trompeuse dans sa bouche (4); son enseignement était réputé vrai et exempt de tout mensonge (5); ses ennemis mêmes disaient de lui : « Nous savons que vous êtes sincère et véritable, que vous n'avez égard à qui que ce soit et que vous enseignez la voie de Dieu dans la vérité (6). » Lui-même dit aux Juifs : « Parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas; qui de vous me convaincra d'aucun péché (mensonge) (7)? » Enfin il donna sa vie pour sa doctrine (8). Les apôtres n'enseignaient que ce qu'ils avaient entendu et vu de lui (9), prêts, à tout moment, à sacrifier leur vie à leur foi (10).

Il ne peut donc être question de la part du Christ et des apôtres d'aucune accommodation avec les erreurs et les préjugés de leur temps, et, bien loin d'être démontrée, cette prétendue accommodation est en contradiction flagrante avec leurs paroles et leurs actions, et ne peut en aucune façon être admise dans l'interprétation des saintes Écritures. WETZER.

ACCOMMODATION (CONTROVERSE DE L'). On entend par là une discussion

(1) Voy. RATIONALISME.
(2) *Jean*, 16, 13.
(3) *Jean*, 1, 9; 14.
(4) I *Pierre*, 2, 22.
(5) 1 *Jean*, 2, 27.
(6) *Marc*, 12, 14.
(7) *Jean*, 8, 46.
(8) *Matth.*, 26, 63-66.
(9) *Act.*, 4, 20. II *Cor.*, 4, 5. *Gal.*, 1, 12. II *Pierre*, 1, 16. 1 *Jean*, 1, 1-3.
(10) *Act.*, 5, 33; 20, 24; 21, 13. II *Cor.*, 4, 11.

née entre les Jésuites d'une part, les Dominicains et les Franciscains d'autre part, sur le sens et la valeur de différents usages chinois, discussion qui a été close et jugée par plusieurs Papes contre les Jésuites. C'est la Société de Jésus qui eut le mérite d'envoyer la première des missionnaires en Chine, vers la fin du seizième siècle. On sait quelle considération et quelle influence les missionnaires jésuites acquirent, parmi les savants et à la cour de Pékin, par leur habileté mathématique et par les connaissances qui s'y rattachent, et à quel degré d'honneur s'élevèrent le P. Matthieu Ricci (1582-1610) et le P. Adam Schall, de Cologne (1622) (1). Les Jésuites furent pendant quarante ans, et avec les plus grands succès, les seuls ouvriers évangéliques dans l'immense empire de la Chine.

L'union, qui d'abord existait entre les Jésuites et les deux ordres que nous venons de nommer, fut malheureusement troublée par une triste jalousie et par une ardeur de controverse fatale aux intérêts de l'Évangile. Les deux points qui firent naître et entretinrent la discussion furent, d'une part, le nom chinois de Dieu, « *Tien-tschu*, » Seigneur du Ciel (la langue chinoise n'ayant pas de mot propre pour exprimer l'idée de Dieu), et, d'autre part, la condescendance des Jésuites pour certains usages des Chinois complétement identifiés avec leurs mœurs nationales. Ainsi, de temps immémorial, chez les Chinois, tous les membres d'une même famille se réunissent, à certain jour marqué, dans une salle isolée pour honorer leurs ancêtres; on y offre des sacrifices, on brûle de l'encens, on immole des animaux qu'on mange ensuite dans un repas commun. Cet usage est fondé sur la vénération presque divine et le respect filial que de tout temps les Chinois ont eus pour leurs parents défunts. Les savants et les lettrés de la nation en agissent de même par un sentiment presque analogue envers Confucius (2), un ancien sage qui vécut à peu près cinq cents ans av. J.-C. Ils observent les mêmes cérémonies quand ils se réunissent pour honorer sa mémoire, parce qu'ils le considèrent comme leur père et leur maître dans la science, et surtout dans la morale. Ces savants, purs théistes, ne croient qu'en un seul Dieu, créateur et conservateur de toutes choses; mais le peuple est idolâtre.

Ce que nous venons de dire suffit pour montrer quelle riche matière à discussion il y avait là pour les missionnaires des divers ordres. Les uns considéraient les honneurs rendus par les Chinois à leurs ancêtres dans le sein de chaque famille, et à Confucius par la nombreuse caste des lettrés, comme de pures cérémonies civiles, dans lesquelles ils n'apercevaient rien de sacré que le motif pieux et innocent de l'action elle-même. Les autres, au contraire, qui envisageaient la chose au point de vue religieux, y voyaient une idolâtrie, un culte divin rendu aux âmes des défunts, par conséquent une abominable superstition, qui ne pouvait subsister à côté de la sainteté du Christianisme et qu'on ne devait sous aucun prétexte permettre aux Chinois. Les nouveaux Chrétiens ne devaient même pas se servir des mots *Tien* et *Chang-ti*, parce que ces mots ne représentent pas le Seigneur du Ciel, mais le *ciel matériel*, qui, disaient-ils, était le dieu des lettrés.

Ces deux opinions divisaient par conséquent les ordres religieux en deux partis bien tranchés. Les Jésuites étaient les partisans du système d'accommo-

(1) *Voy.* CHINE.

(2) *Voy.* cet article.

dation, non-seulement en Chine, mais encore dans les Indes (1), où le P. de Nobili, grand partisan de ce système, permettait aux néophytes certains insignes caractérisant la différence des castes. Les missionnaires de la Chine avaient appris, par une longue expérience, qu'une sage condescendance à l'égard de ces usages populaires était la condition sans laquelle le Christianisme ne pouvait pousser des racines dans ce pays, si opiniâtrément attaché à ses antiques coutumes.

La considération dont les Jésuites jouissaient dans les cercles les plus élevés de la Chine excita la jalousie même de leurs coopérateurs religieux. La Société de Jésus avait d'ailleurs déjà de nombreux ennemis en Europe, s'élevant soit contre les doctrines de certains de leurs membres, soit contre leur manière d'agir. Il est authentique que cette disposition des esprits ne fut pas sans influence sur le jugement du public dans cette question des cérémonies chinoises, qui fut soumise à la cour de Rome, où les opinions n'étaient pas moins divisées à cet égard qu'en Chine. Les Jésuites et leurs adversaires, Dominicains et Franciscains, exposèrent les motifs qu'ils avaient eus, les uns pour tolérer, les autres pour interdire les honneurs rendus de tout temps par les Chinois soit à leurs ancêtres, soit à Confucius. On comprend facilement que ce fut sous un jour tout différent que les deux partis présentèrent l'affaire. En 1645, sur la proposition des Dominicains et avec l'approbation du Pape Innocent X, la Congrégation de la Propagande rendit un décret provisoire, qui défendait l'usage des cérémonies chinoises tant que le Saint-Siége ne se serait pas prononcé à ce sujet. Les Jésuites ayant fait connaître leurs motifs, le tribunal de l'Inquisition romaine rendit, de son côté, en 1656, un décret qui permettait aux Chinois et aux lettrés convertis d'honorer leurs ancêtres et la personne de Confucius suivant la coutume du pays, à la condition expresse qu'ils n'entendraient point leur rendre, par ces honneurs, un culte divin. Ce second décret fut autorisé par le Pape Alexandre VII, se réservant, comme son prédécesseur Innocent X, de prononcer une sentence définitive lorsque les motifs présentés par les deux partis sembleraient suffisamment débattus. En 1669 parut, sous le pontificat de Clément IX, un troisième décret en vertu duquel les deux précédents étaient maintenus, malgré leur contradiction apparente, c'est-à-dire que ce troisième décret décidait que les cérémonies chinoises seraient interdites à ceux qui les tenaient pour des actes religieux, mais qu'elles seraient permises à ceux qui, conformément au second décret, ne considéraient ces cérémonies que comme un pur acte civil. Tandis que l'affaire s'instruisait ainsi à Rome, le Christianisme continuait à se répandre dans les contrées où la discussion était née. Les Jésuites surent si habilement profiter des dispositions bienveillantes dont les honorait l'empereur Cam-hi qu'en 1692 ils en obtinrent un décret par lequel ce prince, ami des arts, autorisait les missionnaires à prêcher la foi chrétienne dans ses États, et permettait à tous les membres de sa famille d'embrasser la religion de l'Évangile. Une loi si favorable redoubla le zèle des Jésuites, qui se mirent à agir en liberté, et le Christianisme, jusqu'alors caché, put se montrer à découvert. Ce succès était dû surtout aux talents et à la conduite sage et habile des Jésuites, qui s'étaient approprié d'une manière merveilleuse les usages, les lois et la langue du pays.

L'instruction se poursuivait toujours à

(1) *Voy.* ce mot.

Rome. L'institut des Jésuites, qui avait formé, dans sa maison de Paris, des missionnaires pour répandre l'Évangile en Afrique et en Asie, en avait envoyé quelques-uns en Chine. Arrivés sur le terrain de la dispute, ils se mirent du côté de ceux qui réputaient les cérémonies en question contraires aux principes du Christianisme, dont le culte saint et pur ne tolère pas de mélange. Ils écrivirent dans ce sens à Rome et à Paris. Les papes Innocent XI et Innocent XII, qui avaient une grande considération pour les missionnaires, les chargèrent de reconnaître sur les lieux mêmes la véritable situation des choses et d'en instruire le Saint-Siége. Un de ces missionnaires, Charles Maigrot, docteur en Sorbonne et visiteur apostolique, se rendit en Chine afin de continuer l'enquête et ne négligea rien pour se procurer une connaissance exacte et complète du litige. Le résultat de ses recherches fut qu'en 1693 il promulgua un ordre d'après lequel il condamnait comme contraire à la sainteté du Christianisme tout ce que les missionnaires jésuites avaient toléré ou permis jusqu'alors, sous ce rapport, aux Chinois convertis. Cet ordre excita une sorte d'opposition parmi les missionnaires et ne contribua qu'à alimenter le feu d'une controverse déjà trop active et trop déplorable. Innocent XII institua une congrégation extraordinaire de cardinaux et de théologiens pour juger cette affaire, de jour en jour plus épineuse et plus difficile. La mort d'Innocent, survenue en 1700, suspendit la solution du différend. Son successeur Clément XI reprit l'affaire, voulut s'entourer de plus de lumières encore, et envoya à cet effet Thomas de Tournon, patriarche d'Antioche, en qualité de légat apostolique en Chine. Ce légat remplit sa mission sans tenir grand compte des dépositions des Jésuites, qui connaissaient pourtant la Chine à fond, et il conclut son enquête en condamnant, par un décret du mois de janvier 1707, les cérémonies chinoises comme un culte idolâtrique. Les Jésuites et les évêques d'Ascalon et de Macao en appelèrent au Pape de cette sentence, que Clément XI confirma par deux décrets de l'Inquisition romaine, du 8 août 1709 et du 23 septembre 1710. Enfin, en 1715, ce Pape termina cette longue controverse par sa bulle *Ex illa die*, qui condamne les cérémonies chinoises et les défend aux Chinois convertis. Ces discussions, et le peu d'estime manifesté par les légats apostoliques envers les Jésuites, firent une fâcheuse impression sur l'empereur; il fut mécontent du peu de condescendance qu'il trouva dans les légats, et promulgua un édit qui bannissait de ses États tous les missionnaires européens n'ayant pas de lettres patentes de lui, et ces lettres ne furent données qu'à ceux qui promettaient de protéger les honneurs traditionnels rendus à Confucius et aux ancêtres de chaque famille. Cet édit fut fatal aux missionnaires hostiles aux Jésuites et le commencement d'une longue persécution. Le cardinal de Tournon en fut la première victime : il mourut captif à Macao. Le sort de la religion chrétienne devint de plus en plus déplorable en Chine, après la mort de l'empereur Cam-hi, survenue en 1724. Son fils et son successeur Jout-ching craignit que ces disputes ne troublassent l'ordre public en divisant les Chrétiens en deux partis; il défendit donc la pratique de la religion chrétienne dans ses États et bannit tous les prêtres européens, à l'exception de ceux qu'en vue de leurs talents il jugea convenable de garder à son service. Les gouverneurs de province, exécutant cette ordonnance impériale à la rigueur, firent renverser les églises et mettre à mort beaucoup de Chrétiens et de missionnaires. On compte, parmi ceux qui scellèrent alors leur foi de leur



sang, deux princes de la famille impériale. Depuis cette époque le Christianisme a toujours été opprimé et persécuté en Chine. Il est triste de dire que cette déplorable situation fut causée par la jalousie et l'envie des missionnaires, dont l'esprit de contention alla semer au loin la discorde, là où leur sainte vocation les appelait à répandre la paix de l'Évangile. *Voy*. l'article CHINE. Conf. Ducreux, *les Siècles chrétiens*.

DUX.

ACCUSATION. *Voy*. PEINES CANONIQUES.

ACÉPHALES. Lorsqu'en 482 l'empereur d'Orient Zénon publia le fameux Hénoticon, pour réunir, en se fondant sur cet acte, les Monophysites et les Orthodoxes, les chefs des Monophysites, tels que Pierre Mongus, patriarche d'Alexandrie, se montrèrent fort disposés à accepter cette formule d'union; mais les Monophysites stricts résistèrent à une pareille duplicité, se déclarèrent séparés de leurs chefs qui avaient admis l'Hénoticon, et reçurent, pour ce motif, le surnom dérisoire d'*Acéphales*, sans chef, sans tête, Ἀκέφαλοι.

ACHAB (אַחְאָב).

1° Ce roi d'Israël, fils et successeur d'Amri, régna vingt-deux ans, fut plus mauvais que ses prédécesseurs et contribua plus qu'eux tous à la chute et à l'idolâtrie du peuple. Il épousa Jézabel, fille d'Ethbaal, roi de Sidon, se laissa complétement séduire et entraîner par elle au culte phénicien de Baal et d'Astarté, qui se répandit dès lors dans tout Israël (1). Les prêtres de Baal, les faux prophètes idolâtres remplirent le pays (2), et les vrais prophètes, comme Élie, devinrent relativement rares, furent persécutés par la maison régnante et obligés de se cacher dans des cavernes et des réduits obscurs (3). Élie lui-même ne put faire autre chose que de menacer le peuple et le roi d'une famine de plusieurs années, en punition de leur idolâtrie (4). Outre l'oubli du Dieu véritable, l'injustice et la violence régnaient en Israël: le meurtre de Naboth en fut un exemple criant (5). Élie ayant reproché ce crime au roi, qu'il menaça de la vengeance divine, Achab, il est vrai, fit pénitence, et parvint à détourner, pour un temps, de sa tête les châtiments divins (6); mais sa pénitence ne fut pas sincère et ne put le préserver de la mort qui lui avait été annoncée. Achab fut engagé trois fois dans une guerre avec le roi de Syrie Ben-Adab; la première et la seconde fois, repoussant l'attaque, il fut victorieux (7); mais, la troisième fois, ayant, de concert avec Josaphat, roi de Juda, attaqué la Syrie, il fut blessé dans une bataille, mourut bientôt après, et fut porté à Samarie, où les chiens s'abreuvèrent de son sang, comme Élie le lui avait prédit (8). Peu de temps après, Jéhu anéantit toute la famille idolâtre d'Achab (9).

2° Fils de Colias, faux prophète pendant la captivité de Babylone (10).

ACHAD (אַכַּד et אַכַּר; LXX, Ἀρχάδ) D'après la Genèse (11) c'était une ville de Babylonie, fondée par Nemrod. On devrait, en ayant égard à la manière d'écrire des Septante, la croire située au bord du fleuve Argades, dans la province de Sittacène; mais, d'après les données du texte biblique, elle devait être beaucoup plus au sud. Selon S. Jérôme, avec lequel s'accordent le Targum de Jérusalem, Pseudo-

(1) III *Rois*, 16, 28-33.
(2) III *Rois*, 18, 22.
(3) III *Rois*, 18, 4.
(4) III *Rois*, 17, 1 sq.
(5) III *Rois*, 21, 1-16.
(6) III *Rois*, 21, 17-29.
(7) III *Rois*, 20.
(8) III *Rois*, 22, 1-38.
(9) IV *Rois*, 9, 7 sq.
(10) *Jérém*., 29, 21.
(11) 10, 10.

Jonathan, Éphraïm et Abulfaragee, il faut entendre par là Nisibis, au nord de la Mésopotamie. Et c'est ce qui est le plus vraisemblable, si toutefois il est resté quelque trace de cet Achad.

ACHAÏE, primitivement la partie la plus septentrionale du Péloponèse, de Sycione au promontoire Araxus, avec douze villes. Au temps où l'Achaïe paraît comme province romaine, elle comprend la Grèce propre et le Péloponèse, et forme avec la Macédoine la Grèce entière. La ligue achéenne dominant toute la Grèce au moment où les Romains la conquirent, la défaite de cette ligue soumit en même temps le pays entier à la puissance romaine, qui nomma sa nouvelle conquête Achaïe. Celle-ci fut d'abord une province sénatoriale, *provincia senatoria*, et gouvernée par des proconsuls au nom du sénat romain; plus tard Tibère en fit une province impériale, *provincia imperatoria*, soumise à un procurateur. Claude la rendit au sénat, et c'est pourquoi, au temps de l'apôtre S. Paul, le gouverneur romain de l'Achaïe était de nouveau un proconsul (1).

ACHALAB, ville dans le territoire de la tribu d'Aser (2).

ACHAS (אָחָז,), roi de Juda, fils et successeur de Jotham, un des plus mauvais rois de Juda, aussi adonné au culte des idoles que les rois d'Israël, érigea une multitude de statues à Baal, brûla de l'encens sur les hauts lieux et sous tous les verts feuillages, et sacrifia ses propres enfants à Moloch dans la vallée de Ben-Ennom (3). Son règne fut très-malheureux pour Juda. Déjà, sous son prédécesseur Jotham, Phacée, roi d'Israël, et Rézin, roi de Syrie, s'étaient entendus pour renverser le roi de Juda. Ils envahirent en effet la Judée sous Achas, assiégèrent pendant un certain temps la ville de Jérusalem sans la prendre, ravagèrent son territoire et se retirèrent enfin avec un grand butin et une multitude de prisonniers. A la même époque les Édomites et les Philistins firent, de leur côté, des incursions en Judée, y mirent tout à feu et à sang et remportèrent de riches dépouilles (4). Dans cette dure nécessité Achas s'adressa à Théglath-Phalasar, roi d'Assyrie, pour obtenir du secours, et parvint, par de riches présents, à lui faire entreprendre contre la Syrie et contre Israël une expédition dans laquelle il conquit Damas, tua le roi Rézin et emmena les habitants captifs (5). Achas alla au-devant du roi d'Assyrie jusqu'à Damas, et, lorsqu'il eut vu l'autel de cette ville, il en envoya une copie au prêtre Uria, avec l'ordre d'ériger un autel semblable dans le temple de Jérusalem et d'y offrir des sacrifices; ce qu'il fit lui-même plus tard (6). Toutefois le roi d'Assyrie n'était pas si bien disposé à l'égard du roi de Juda qu'il le semblait; car, après avoir humilié les ennemis de Juda, il se tourna contre Juda même, et Achas ne put racheter la paix qu'en abandonnant toutes ses richesses personnelles et le trésor du temple (7). Le zèle et le dévouement du prophète Isaïe eurent peu de succès auprès de ce roi impie, qui n'écouta ni ses conseils ni ses menaces (8). Achas mourut après un règne de seize ans; il ne fut point enseveli dans les sépulcres des rois (9). Ce doit être par une erreur de copiste qu'il est dit qu'Achas n'avait que vingt ans en montant sur le trône; car, dans ce cas, il n'aurait vécu que trente-six ans, et Ézéchias, son fils, n'aurait pu à sa mort avoir vingt-cinq ans (10).

(1) *Act.* 18, 12.
(2) *Juges*, 1, 31.
(3) IV *Rois*, 16, 2-4, 3. II *Paral.*, 28, 2-4.
(4) II *Paral.*, 28, 17 sq.
(5) IV *Rois*, 16, 7-9.
(6) IV *Rois*, 16, 10.
(7) II *Paral.*, 28, 20 sq.
(8) Conf. Isaïe, 7, 3 sq.
(9) II *Paral.*, 28, 27.
(10) IV *Rois*, 18, 2.

ACHIMAAS : 1° Père d'Achinoam, femme de Saül (1).

2° Fils du grand prêtre Sadoc (2), qui voulut faire connaître à David les plans d'Absalon, engagé dans une conspiration contre son père. Quoique dénoncé à Absalon comme espion de David, il parvint en effet à réaliser son projet, en avertissant le roi (3); ce fut lui aussi qui, plus tard, annonça le premier à David la mort d Absalon (4).

3° Un des douze officiers que Salomon avait mis à la tête d'autant de parties du royaume, et qui à tour de rôle devaient chaque mois fournir ce qui était nécessaire à la table du roi. Il avait l'intendance de Nephtali, et avait épousé Basemath, une fille de Salomon (5).

ACHIMÉLECH, fils d'Achitob et grand prêtre à Nobé (6). Lorsque David en fuite parut devant lui, épuisé et sans armes, cachant la vraie cause de son arrivée, Achimélech lui donna à manger des pains de Proposition, parce qu'il n'avait pas au moment même d'autres aliments, et lui remit l'épée de Goliath, avec laquelle il s'enfuit sur le territoire des Philistins (7). Doëg l'Edomite dénonça cette conduite à Saül, qui en conclut qu'il y avait une secrète entente entre Achimélech et David contre sa personne, et, sans avoir égard à la justification sincère d'Achimélech, le fit exécuter avec quatre-vingt-cinq prêtres de Nobé, et tous leurs parents. Abiathar, un des fils d'Achimélech, parvint seul à s'échapper et à s'enfuir vers David, à qui il donna les nouvelles de ce qui s'était passé (8). Achimélech est nommé Abiathar dans S. Marc (9) et avait probablement aussi ce nom, qui d'ordinaire est donné à son fils, tout comme celui-ci est également nommée Achimélech, si d'ailleurs (10) ce n'est pas une simple interversion de noms dans le texte et une erreur de copiste.

ACHIS, fils de Maoch, roi philistin de Geth (11), auprès duquel David, persécuté par Saül, chercha et trouva deux fois asile, la première fois en passant seulement et en faisant courir des dangers à son hôte (12), la seconde fois en restant plus longtemps. Ce fut alors que David gagna toute la confiance de ce roi, qui lui livra la ville de Sicéleg, et lui aurait donné un commandement dans une guerre contre les Israélites, si les autres princes des Philistins, moins confiants en David, l'avaient permis (13). Dans le texte hébreu du Psaume 33, 1, il est nommé Abimélech. *Voy.* ce mot.

ACHITOPHEL, un des conseillers les plus estimés de David, né à Gélo, dont les avis étaient regardés comme des oracles de Jéhova même (14). Lorsqu'éclata la révolte d'Absalon il se joignit à ce dernier et le soutint de ses conseils (15); mais, Absalon ayant rejeté son avis concernant la poursuite de David et ayant suivi celui de Chusaï, il retourna dans sa patrie et se pendit dans sa maison (16). Si Éliam, cité au livre II des Rois, 11, 3, est la même personne que celle qui est citée au ch. 33, 34, Achitophel était en même temps le grand-père de Bethsabée.

ACHMED. *Voy*. MAHOMET.

ACHOR (עָכוֹר, trouble), vallée de Palestine, à quelques lieues à l'est de Jérusalem, non loin du Jourdain, dans la proximité de Jéricho et de Galgala.

(1) I *Rois*, 14, 50.
(2) II *Rois*, 15, 27.
(3) II *Rois*, 17, 15-19.
(4) II *Rois*, 18, 19.
(5) III *Rois*, 4, 15.
(6) I *Rois*, 22, 9.
(7) I *Rois*, 21, 1-10.
(8) I *Rois*, 22, 9-21.
(9) 2, 26.
(10) II *Rois*, 8, 17; et I *Paralip.* 8, 16.
(11) I *Rois*, 27, 2.
(12) I *Rois*, 21, 11-16.
(13) I *Rois*, 27, 2-6; 28, 1 sq.; 29, 2 sq.
(14) II *Rois*, 15, 12; 16, 23.
(15) II *Rois*, 16, 21 sq.
(16) II *Rois*, 17, 1-4, 23.

Elle tenait son nom du châtiment infligé à Achan, qui, après la prise de Jéricho, malgré l'anathème pesant sur la ville, s'en réserva plusieurs dépouilles fort riches, qu'il cacha dans sa tente, et qui attira ainsi une sévère punition sur les Israélites. Achan, sur l'ordre de Josué, fut lapidé, son corps fut brûlé, et la vallée conserva le nom de Vallée du Trouble (1).

ACHZIB : 1° Ville de la tribu de Juda (2).

2° Ville de Galilée, aux bords de la Méditerranée, qui fut assignée par Josué à la tribu d'Aser (3), mais que celle-ci ne conquit jamais (4). Plus tard on la nomma, suivant la prononciation araméenne, Achdib (אכדיב), ce qui la fit appeler Ecdippa par les Grecs. Selon Eusèbe et S. Jérôme elle était située à neuf milles romains d'Accon, par conséquent à peu près dans la même position où se trouve aujourd'hui encore, dans la proximité de la mer, la ville de Zib, dont le nom rappelle l'ancien Achzib.

ACOEMÈTES ou *Acémètes,* ou *Akimites,* c'est-à-dire les *non-dormants* (κοιμάομαι, *dormir*). On nommait ainsi, dans l'Église d'Orient, une espèce de moines qui continuaient l'office divin jour et nuit, en ce sens qu'ils se partageaient en trois ou plusieurs chœurs, qui se relevaient les uns les autres (origine de l'adoration perpétuelle). Ce fut l'abbé d'un couvent près de l'Euphrate, nommé Alexandre, qui le premier, dit-on, introduisit cette pieuse coutume, au commencement du cinquième siècle. Elle se propagea bientôt plus loin, et Constantinople vit plusieurs couvents d'Acémètes s'établir dans son sein; l'un d'eux fut fondé par Alexandre lui-même. Le plus célèbre d'entre eux fut le couvent appelé *Studium*, du nom de Studius, Romain distingué qui le dota en 463. En 533 les Acémètes attaquèrent vivement la poposition de certains moines soutenant « qu'une des personnes de la sainte Trinité a souffert dans sa chair, » et demandèrent même au Saint-Siége la condamnation de cette thèse; mais le pape Jean II accepta la formule, et, après avoir en vain tout essayé pour calmer et gagner les Acémètes, il se vit obligé de les excommunier, à cause de leur tendance nestorienne à diviser les natures dans le Christ.

ACOLYTES. On nomme ainsi les ministres de l'Église qui assistent les prêtres dans leurs fonctions; ils datent du troisième siècle; on peut démontrer leur existence dès le temps de S. Cyprien. Leur nom vient d'ἀκολουθέω, *accompagner*, *servir*. Ils étaient ordonnés pour remplir leur ministère (5). Plus tard l'office des acolytes fut confié à des laïques (*ministrantes*); mais l'ordre des acolytes a été conservé parmi les ordres mineurs (*ordines minores*). Le Concile de Trente désire (6) que les bas offices de l'Église soient de nouveau remplis par des clercs proprement dits (ordonnés). Ce règlement ne s'est pas réalisé, et l'ancien acolyte n'a pas été ressuscité.

ACOSTA (URIEL), gentilhomme portugais, d'origine juive, naquit à Oporto vers la fin du seizième siècle. Il fut soigneusement élevé, montra de bonne heure du talent et du zèle pour la science, surtout pour la théologie. Malheureusement la nature avait mêlé à ses hautes facultés une imagination ardente et déréglée et une confiance illimitée en lui-même, présage ordinaire de la chute de l'homme. En effet Acosta expia l'orgueil de sa raison par un abaissement moral effrayant. Chrétien d'abord, il devint bientôt matérialiste, puis athée,

(1) *Josué*, 7, 24.
(2) *Josué*, 15, 44. *Mich.*, 24.
(3) *Jos.*, 19, 29.
(4) *Jug.*, 1, 31.
(5) *Voy. Concil. Carthag.*, IV, ann. 398, can. 6.
(6) Sess., XXIII, *De reform.*, cap. 17.



et enfin juif. Ne se sentant pas capable de triompher des doutes qui s'élevaient en lui sur les dogmes fondamentaux du Christianisme, et privé, par l'idolâtrie de son esprit propre, de toute lumière supérieure, il chercha son refuge et son salut dans la circoncision, et en se déclarant pour la religion à laquelle avaient appartenu ses pères. Il se rendit en Hollande. Les Juifs d'Amsterdam le reçurent dans leur communauté; mais à peine eut-il fait ce pas qu'il lui parut aussi dur de se soumettre aux pratiques de la loi ancienne qu'il lui avait paru pénible auparavant de plier sa raison sous les dogmes de la loi nouvelle. Il fut excommunié par la synagogue. Pour défendre ses opinions il composa et publia un écrit dans lequel il chercha à prouver qu'il fallait rejeter les usages et les traditions des Pharisiens et s'unir aux Saducéens, dont depuis longtemps il s'était approprié la doctrine. Acosta disait n'avoir rien trouvé dans l'Ancien Testament sur les peines et les récompenses d'une autre vie, que par conséquent il n'y avait pas de vie à venir pour lui, et, en strict Saducéen, il niait l'immortalité de l'âme. Les Juifs l'accusèrent devant les tribunaux d'Amsterdam comme un athée qui attaquait toute espèce de religion. Un médecin juif réfuta son système. Acosta répondit en publiant son *Examen traditionum Pharisaicarum ad Legem scriptam*. Les Juifs lui ripostèrent en le lapidant, puis ils le firent emprisonner. Il obtint néanmoins sa liberté sous caution. Acosta, indifférent à l'égard de toute profession extérieure de religion, se réconcilia avec la synagogue quinze ans après son excommunication, quoique son opinion fût que la loi de Moïse était une pure invention humaine et n'était nullement l'œuvre de Dieu. Peu de temps après on l'accusa de ne pas observer exactement les ordonnances judaïques. La synagogue se remit à l'excommunier, et il resta sept ans exposé aux persécutions de sa famille et de toutes les communautés juives de la Hollande. Cette position insupportable le poussa encore une fois à se réconcilier avec la synagogue et à accepter la pénitence la plus dure et la plus humiliante qui se puisse imaginer. Il fut fustigé par le chantre de la synagogue d'Amsterdam, et, conformément au Rituel judaïque, foulé aux pieds par toute la communauté. Ainsi ce malheureux fut constamment persécuté pour ce qu'il crut comme pour ce qu'il ne crut pas, et la fin de toute cette tragédie fut qu'il se brûla la cervelle en 1647, après avoir manqué un de ses parents et de ses ennemis mortels auquel il avait tiré un coup de pistolet. Cet homme ressentit durant toute sa vie un insatiable besoin de foi religieuse et ne comprit pas que ce sentiment est une irréfragable preuve qu'il existe un genre de vérités que les pures formules du raisonnement humain ne peuvent atteindre. Outre l'ouvrage déjà cité, Acosta composa un livre intitulé : *Exemplar vitæ humanæ*. DÜX.

ACRABATHANE : 1° Contrée d'Idumée, probablement ainsi nommée d'après une montagne voisine appelée Acrabbim; Judas Machabée en attaqua les habitants, dont il fit un grand carnage (1).

2° Contrée du milieu de la Palestine, entre Sichem et Jéricho, désignée par Josèphe comme toparchie (2); elle n'est pas mentionnée dans la Bible.

ACRABBIM (עַקְרַבִּים, scorpions), montagne aux frontières méridionales de la Palestine, qui se nomme la montée Accrabbim ou la montée des Scorpions (3). Aujourd'hui encore on rencontre dans cette

(1) I *Mac.*, 5, 3.
(2) *Bell. Jud.*, II, 12, 4, 22, 2; III, 3, 4.

(3) *Nombr.*, 34, 4. *Jos.*, 15, 3. *Juges*, 1, 36.

contrée beaucoup de scorpions d'une grandeur extraordinaire, que les voyageurs, et surtout les Bédouins arabes, avec leurs troupeaux, évitent soigneusement.

ACROAMATIQUE, *Acroatique*. *Voy*. MÉTHODES D'ENSEIGNEMENT.

ACTES DES MARTYRS, *Acta Martyrum*. Dans la langue de la jurisprudence romaine, on entendait par actes, *Acta*, les registres dans lesquels on consignait les documents officiels, les décisions et les sentences des juges. Lorsque, durant les persécutions, on traînait un Chrétien devant un tribunal, l'interrogatoire qu'on lui faisait subir et la sentence du juge étaient consignés dans les registres (*Actis*). Or il était naturel que les Chrétiens eussent aussi le désir de posséder des documents écrits sur la confession héroïque et la sainte mort des martyrs, et comme souvent ils pouvaient obtenir à prix d'argent (1), pour base de leur travail, les registres officiels des juges, les récits ou procès-verbaux qu'ils dressaient d'après ces pièces authentiques reçurent le nom d'Actes des Martyrs, *Acta Martyrum*. Il se trouva cependant aussi que des martyrs écrivirent eux-mêmes l'histoire de leurs souffrances, ou bien que cette histoire fut rédigée et consignée tantôt par leurs admirateurs, tantôt, comme dans l'Église romaine, par des fonctionnaires commis *ad hoc*, par des notaires, dans un document destiné à l'usage de l'Église, et ces documents originaux furent également appelés *Acta Martyrii* ou *Martyrum*.

Les plus anciens de ces Actes des Martyrs sont ceux qui décrivent la mort de S. Ignace, évêque d'Antioche († 107 apr. J.-C.), et de S. Polycarpe, évêque de Smyrne († vers 165). Ils ont été bien souvent reproduits, et, en dernier lieu, dans l'édition des Pères apostoliques de Héfélé. Durant la persécution de Dioclétien, conformément au premier édit impérial de 303, beaucoup de ces Actes des Martyrs furent détruits avec d'autres livres sacrés ; mais, naturellement, après la persécution, les Chrétiens cherchèrent à rétablir de mémoire les documents que la tyrannie leur avait enlevés. C'est ainsi qu'apparurent des travaux non officiels, rédigés d'après les récits des témoins, et dans lesquels nécessairement durent se glisser des erreurs. Ce qui fut beaucoup plus malheureux, c'est que, d'une part, les hérétiques répandirent de bonne heure de faux Actes des Martyrs, dans l'intérêt de leurs sectes, et que, de l'autre, même chez les orthodoxes, l'amour du merveilleux introduisit un grand nombre d'interpolations et d'additions parmi les actes originaux et authentiques.

On accuse surtout de falsifications de ce genre Siméon Métaphrastes, chancelier de l'empereur Léon le Sage, dans le dixième siècle ; mais Léon Allatius (2) et d'autres l'ont justifié, et ont fait retomber le reproche sur les falsificateurs postérieurs. Cette falsification des Actes rendit nécessaire l'application de règles critiques pour les juger ; on peut trouver ces règles en résumé dans Binterim (3).

Le plus ancien recueil des Actes des Martyrs est celui que l'historien de l'Église, Eusèbe, au quatrième siècle, composa dans les deux ouvrages *de Martyribus Palæstinæ* et *Synagoge Martyriorum*. Ce dernier est perdu ; le premier forme le supplément du huitième livre de son *Histoire de l'Église*. Un second grand recueil, composé de douze volumes, existait à Constantinople, dans le neuvième siècle, et ce fut probablement la base du travail de Siméon Métaphrastes, *de Actis Sanctorum*. En Occident, Jacques de Voragine composa, au

(1) Voy. *Acta SS. Tarachi, etc.*, etc. ; Ruinart, ed. Gallura, t. III, p. 10.

(2) *Diss. de Simeonis scriptis.*

(3) Denkwürd., t. V, p. 1, p. 84.

treizième siècle, la fameuse *Légende dorée* ou *Histoire lombarde*. Une plus grande collection des anciens Actes des Martyrs, augmentée de la vie d'autres saints non martyrs, fut faite, au seizième siècle, par le Chartreux Surius, qui toutefois ne distingua pas suffisamment le vrai du faux ; mais le savant Bénédictin de Saint-Maur D. Thierri Ruinart fit preuve de la plus sévère critique dans son célèbre ouvrage, *Acta Martyrum sincera*, qui, après avoir paru d'abord, avec d'excellents prolégomènes et de savantes recherches de détails, à Paris en 1689, in-folio, fut publié en 1802 par l'évêque actuel de Brixen, Mgr Gallura, en trois volumes in-8°, d'après l'édition la plus complète de Vérone. Étienne-Évode Assémanni composa aussi une collection d'Actes des Martyrs qui a pour titre : *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium ;* Rome, 1748, 2 vol. in-fol. Mais la plus grande collection est celle qui est connue sous le nom des Bollandistes, ou *Acta Sanctorum*, dont traite l'article suivant.

HÉFÉLÉ.

ACTES DES SAINTS, *Acta Sanctorum*. Pendant le dix-septième et le dix-huitième siècle, l'ordre des Jésuites travailla à une légende gigantesque intitulée *Acta Sanctorum*. Le premier plan, sur une bien plus petite échelle, puisque l'ouvrage ne devait compter que dix-huit volumes, fut conçu par le Jésuite d'Anvers Héribert Rosweyd, qui mourut en 1629 sans avoir pu réaliser son projet. Le Jésuite Jean Bolland (né à Tirlemont, dans les Pays-Bas, 1596, † 1665), âgé alors de trente-quatre ans, dut, d'après les ordres de la Compagnie, entreprendre l'élaboration des matériaux recueillis et laissés par Rosweyd, et se rendre de Malines à Anvers, qu'on jugea le lieu le plus favorable à la publication de cette grande œuvre. Bolland entra aussitôt en correspondance avec toute l'Europe, pour obtenir de toutes les bibliothèques et de toutes les archives les *Actes* (*Acta*) et les vies des martyrs et des autres saints. Il parvint à réunir une telle masse de documents et de manuscrits que le plan primitif fut élargi, et qu'il fallut donner, en 1635, à Bolland un auxiliaire, devenu indispensable, dans la personne d'un confrère de la Compagnie, plus jeune, parfaitement propre à ce travail, nommé Godefroi Henschen (né à Venrad, dans les Gueldres, 1600, † 1681). Après d'ardents travaux préparatoires, les deux Jésuites firent paraître, en 1643, deux forts volumes in-folio, qui ne renfermaient que l'histoire des saints dont nous honorons la mémoire dans le mois de janvier. En 1658 parurent trois autres in-folio, comprenant les saints de février. Deux ans après les deux savants obtinrent un nouveau collaborateur dans la personne du P. Daniel Papebrœk (né à Anvers en 1628, †1714). Conformément au désir du Pape Alexandre VII, Henschen et Papebrœk parcoururent l'Allemagne, l'Italie et la France, pour y ramasser de nombreux manuscrits. Bientôt après Bolland mourut ; mais l'œuvre continua sans interruption, et ne fut pas troublée par la mort de Henschen et de Papebrœk, chaque collaborateur décédé étant immédiatement remplacé par un nouvel ouvrier, qui avait travaillé sous la direction de ses anciens collègues et sur le même plan.

Tous ces savants réunis furent nommés *Bollandistes*, et leur œuvre, dont une édition peu correcte parut à Venise, fut appelée l'*Œuvre des Bollandistes*. Elle fut continuée, grâce à l'appui de l'impératrice Marie-Thérèse, même après l'abolition de l'ordre, jusqu'à ce que l'invasion des Français dans les Pays-Bas, en 1794, vint suspendre l'entreprise Elle était parvenue au cinquante-troisième volume in-folio, et ce dernier, publié en 1794 à Tangerloo, et compre-

nant les saints du 12 au 15 octobre inclusivement, est devenu très-rare. C'est à tort que plusieurs auteurs disent que l'œuvre ne va que jusqu'au 6 ou 11 octobre. Outre la biographie de chaque saint, recomposée à nouveau par les Bollandistes, cet ouvrage a publié tout ce qui a pu être découvert des vieilles traditions, des anciennes histoires des saints, et ces documents sont éclaircis par des dissertations et des notes savantes; le tout dans le ton et le style non des légendes, mais d'une œuvre véritablement scientifique. Ce travail est devenu une source des plus importantes de l'histoire de l'Église, par les nombreux et anciens documents qui ont été réimprimés, comme pièces à l'appui.

Les événements de la guerre dont il a été fait mention plus haut dispersèrent les collections, et beaucoup de matériaux furent complétement égarés; d'autres, et en grand nombre, se trouvent encore dans la bibliothèque royale de la Haye et dans la bibliothèque dite de Bourgogne, à Bruxelles. Napoléon désira en vain qu'on reprît l'œuvre interrompue; on croyait alors que tous les documents étaient perdus. Enfin, en 1837, le gouvernement de Belgique confia la continuation de l'entreprise à la société des Jésuites, et les Pères Jean-Baptiste Boone, Jean Vandermooren, Prosper Coppens et Joseph de Heike furent choisis pour la diriger. Ils nouèrent aussitôt partout les relations nécessaires par des voyages et des correspondances, cherchèrent et achetèrent des manuscrits et des livres, publièrent en 1838 un programme : *de Prosecutione operis Bollandiani;* Namur, chez Don fils. Enfin un nouveau volume, le 1er d'octobre, le cinquante-quatrième de l'œuvre, a paru dans ces derniers temps en deux parties, avec beaucoup de dessins. HÉFÉLÉ.

(1) I, 2, 5.

ACTION. *Voy.* DÉBIT.

ACTION SAINTE. En tant que le Chrétien fait et souffre tout pour l'amour de Dieu, chacun de ses pas, chacune de ses démarches est une action sainte, une action qui honore Dieu, un acte du culte divin. Ici s'applique la parole de saint Pierre (1) : « Composez une maison spirituelle, formez un ordre de saints prêtres, afin d'offrir à Dieu des sacrifices spirituels, qui lui soient agréables par Jésus-Christ. »

Dans un sens plus restreint on entend, par action sainte, chaque acte du culte, par exemple la cérémonie du Baptême, l'aspersion de l'eau bénite, les processions de l'église, etc. Dans le sens le plus étroit ce mot est synonyme de « Canon de la messe, » d'où l'inscription du canon dans les Missels : *Infra actionem*. Conf. l'art. CHOSES ECCLÉSIASTIQUES.

ACTOR ECCLESIÆ. C'était autrefois le nom d'un fonctionnaire chargé d'administrer les revenus de l'église; on confond souvent avec lui l'*Advocatus ecclesiæ*. *Voy.* DÉFENSEUR et administrateur des deniers.

ADADA, ville au sud de la tribu de Juda, près des frontières iduméennes (2).

ADALBERT, archevêque de Brême, obtint dans l'histoire de l'empereur d'Allemagne Henri IV une triste célébrité. Fils d'un comte palatin de Saxe et parent de la famille impériale, il fut nommé par l'empereur Henri III, en 1043, archevêque de Brême et de Hambourg, conquit par son talent et sa haute capacité une grande influence sur l'empereur et le Pape, fut nommé légat du Saint-Siége, et chercha dès lors, mais en vain, à établir sa suprématie dans tout le Nord, en créant une sorte de grand patriarcat septentrional. Lorsque Hannon de Cologne se fut adjugé la tutelle du jeune roi

(2) *Jos.*, 15, 22.

Henri IV, en 1062, il crut, pour la conserver plus sûrement, devoir s'associer Adalbert; mais Hannon ayant fait, en 1064, un voyage à Rome, Adalbert prit entièrement en main la direction du jeune prince, flatta, pour se l'attacher, toutes ses passions, favorisa toutes ses folies, le pervertit de la façon la plus criminelle, et le fit déclarer, à l'âge de quinze ans, majeur, à Worms, afin de pouvoir régner au nom du jeune roi. Quelques années après, Henri fut obligé par les princes ses feudataires à renvoyer son odieux favori, et les Saxons tombèrent sur les terres ecclésiastiques de Brême et les ravagèrent. Adalbert n'en conçut pas moins de nouveaux et d'immenses projets, que mit à néant sa mort, survenue le 17 mars 1072 à Goslar.

ADALBERT (S.), évêque de Prague et apôtre des Prussiens, fils d'un magnat de Bohême, fut dès l'enfance, à la suite d'une grave maladie, consacré à l'Église, élevé dans l'école, alors célèbre, de la cathédrale de Magdebourg, et élu, vers 983, successeur de Diethmar, premier évêque de Prague. Il avait changé son nom de Woytach en celui d'Adalbert, porté alors par l'archevêque de Magdebourg. D'amères expériences, notamment des luttes infructueuses contre les mœurs sauvages et le dévergondage de ses Bohémiens, le décidèrent, en 988, à remettre l'administration de son diocèse à l'évêque de Meissen et à se retirer dans le couvent de Saint-Alexis, à Rome; mais une députation des Bohémiens et les ordres du Pape l'obligèrent, en 993, à retourner dans son diocèse.

De nouveaux débats avec les Bohémiens lui firent prendre la résolution de voyager et de devenir missionnaire des Prussiens, alors encore païens. Il prêcha d'abord à Dantzig, et non sans fruit; mais, lorsqu'il voulut avancer vers l'est, un jour qu'il prêchait, c'était le 23 avril 997, il fut tué à coups de lance par Siggo, prêtre idolâtre, et par d'autres païens, dans la ville de Fischhausen, près de Kœnigsberg. Son disciple Gaudens, plus tard archevêque de Gnesen, apporta la nouvelle de sa mort au duc de Pologne Boleslas, qui acheta au prix d'une grosse somme d'argent les dépouilles du martyr et les ensevelit à Gnesen. Beaucoup de miracles s'opérèrent sur son tombeau. On trouvera plus de détails dans les Bollandistes, au tome III du mois d'avril.

ADALBERT, célèbre évêque d'Augsbourg et oncle de S. Ulrich, était issu de la famille des comtes de Dillingen, et entra en 850, déjà rempli de savoir et de vertus, dans le couvent des Bénédictins d'Ellvangen, dont il devint plus tard abbé. Élu évêque d'Augsbourg en 887, tenu en haute estime par l'empereur d'Allemagne Arnolph, il fut choisi pour être le précepteur de son fils, Louis l'Enfant. Il exerça une grande influence sur les affaires ecclésiastiques de l'Allemagne de son temps. Il aimait beaucoup les églises et les couvents, dont il était sans cesse occupé à améliorer la situation morale et financière. Il rendit surtout de nombreux services aux couvents de Lorsch, près de Worms, de Saint-Gall, de Saint-Florian près de Linz, ainsi qu'aux églises de Freisingen, Constance, Salzbourg, Seben (aujourd'hui Brixen). Dans une visite qu'il fit comme pèlerin, en 908, à Saint-Gall, il dit : « J'ai cherché ici un saint, et un saint mort, et j'y ai trouvé beaucoup de saints vivants. » Il mourut le 9 octobre 909, et l'on vénère ses reliques dans l'église de S. Ulrich et de S. Afre, à Augsbourg, dans une chapelle qui se trouve à côté de la sacristie.

ADALBERT, ou **ALDEBERT**, et **CLÉMENT** étaient deux *episcopi vagabundi* qui menaient leur train coupable en Allemagne, au huitième siècle. Clément, Écossais d'origine, était un rationaliste qui niait l'autorité des Pères de l'Église et des conciles, professait une

fausse doctrine sur la prédestination, des erreurs judaïques et une discipline relâchée, vivait lui-même en concubinage, mais n'avait pas un aussi grand nombre d'adhérents qu'Adalbert. Celui-ci enseignait un singulier mélange d'opinions libres et hardies et de superstitions véritables. D'une part il rejetait le culte des saints et la confession, et déclamait contre les pèlerinages; de l'autre il montrait une lettre tombée du ciel, distribuait ses cheveux et ses ongles comme de saintes reliques, et érigeait dans les champs de petits oratoires, dits églises d'Adalbert, où il introduisait des pratiques païennes. Boniface, l'apôtre des Allemands, obtint la condamnation de ce visionnaire, au concile de Soissons, en 744. La sentence n'ayant porté aucun fruit, l'erreur d'Adalbert fut de nouveau condamnée l'année suivante dans un concile d'Allemagne, et l'hérétique lui-même enfermé dans une prison ecclésiastique. Relâché ou étant parvenu à s'enfuir, Adalbert reprit son ancien train, et contraignit ainsi S. Boniface à informer Rome. Le Pape Zacharie tint en effet, en 745, un concile à Saint-Jean de Latran, qui excommunia Adalbert et Clément. C'est à tort que Néander prétend que le Pape, deux ans plus tard, inquiet de la légalité de ce jugement, ordonna une nouvelle enquête, en 747; il ressort évidemment des expressions du Pape qu'il n'avait pas le plus léger doute, car il nomme les deux hérétiques « des évêques sacriléges et opiniâtres; » il demande une nouvelle enquête non sur leurs erreurs et leurs fautes, mais sur l'intention qu'ils avaient, ou non, de se réconcilier avec l'Église. Adalbert, persévérant dans son erreur, fut dégradé à Mayence et enfermé dans le couvent de Fulde, s'échappa de nouveau, fut repris, pillé et tué près de la Fulda, par des gardeurs de cochons. On ne sait rien du sort ultérieur de Clément. Conf. Seiters (Boniface, etc., p. 418-481), qui a tiré des sources l'histoire des deux hérétiques, pour l'opposer aux falsifications protestantes.

HÉFÉLÉ.

ADALBERT ou **ALBERT**, premier archevêque de Magdebourg, institué en 968 par Othon le Grand, fut un homme fort instruit pour son temps et un zélé propagateur du Christianisme dans le nord de l'Allemagne et parmi les Vendes. Il mourut en 981.

ADAM, de אֲדָמָה, la terre (comme en latin *homo*, de *humus*), le fils de la terre, l'homme (1). Le mot Adam a le sens collectif de : l'homme en général, les hommes, la race humaine (2); il est aussi le nom propre du premier homme (3). L'Écriture se sert de ce mot dans ce double sens, au point de vue anthropologique, où elle se place, et d'après lequel elle considère Adam, d'une part, comme individu, de l'autre, comme l'unité réelle représentant l'humanité entière. Le premier homme se montre en effet sous ce double aspect, d'abord au point de vue physique, en ce sens que tous les hommes sortent de lui, et que tout ce qu'ils ont de commun, conformément à leur nature, est sa nature. Tous les hommes sont issus d'Adam; telle est la doctrine que l'Écriture sainte proclame formellement (4), et qu'elle suppose nettement dans certaines parties de son enseignement, comme par exemple dans le dogme du péché originel et dans celui de la rédemption nécessaire pour tous. L'hypothèse opposée des Préadamites (5) est aussi peu fondée, au point de vue de l'exégèse, que la supposition de diverses races humaines, nées de

(1) *Gen.*, 2, 7, 3, 19. Conf. *Job*, 34, 6. I *Cor.*, 15, 47.

(2) *Gen.*, 1, 26, 27; 6, 1. *Ps.* 67. 19; 75, 11. *Job*, 20, 29.

(3) *Gen.*, 2, 7. *Tob.*, 8, 6.

(4) *Gen.*, 3, 20. *Act.*, 17, 28.

(5) *Voy.* cet article.

plusieurs couples primitifs, est peu justifiée au point de vue de l'histoire naturelle (1). Moïse raconte d'abord, au premier chapitre de la Genèse, la création du premier homme; simplement comme un dessein de Dieu et un fait divin; au second chapitre, il expose l'acte de cette création d'après son côté physique. Ces deux expositions se complètent parfaitement l'une l'autre en partant de points de vue sinon opposés, du moins différents. D'après l'exposition du chapitre II, le corps d'Adam est d'abord formé de la terre, et le souffle de vie (l'esprit animant le corps) lui est inhalé. Ceci repose sur cette pensée, ou y conduit, à savoir : que le corps et l'âme sont spécifiquement différents; que l'âme est une substance qui, après la mort du corps et son retour à la terre, subsiste, dure, se perpétue. La formation de la femme, tirée d'une côte de l'homme, qui est la chair de sa chair, l'os de ses os (2), représente sensiblement sa nature physique plus délicate, plus subordonnée à la lourde matière terrestre, et la nécessité de son union physique avec l'homme pour la propagation de la race (3).

Dieu destine l'homme à être le complément de la création terrestre, le dominateur de toutes les créatures de ce globe. Dans ce but il le crée à son image et à sa ressemblance (4), le place immédiatement après les anges et le couronne de gloire et d'honneur (5). La ressemblance de l'homme avec Dieu comprend, par rapport à sa destination supérieure vis-à-vis de toutes les créatures terrestres, deux choses : 1° les priviléges propres, essentiels et inamissibles de la nature raisonnable de son esprit, sa liberté, son immortalité; 2° les priviléges surnaturels, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas renfermés dans ces dons naturels, qui ne s'obtiennent pas par le seul exercice de ces facultés natives, mais qu'il faut considérer comme les dons spéciaux de la grâce divine, qui s'ajoutent aux premiers sans en être une conséquence nécessaire. A ceux-ci appartiennent l'incorruptibilité de l'existence corporelle, l'exemption des douleurs et des souffrances, l'harmonie entre les facultés et les instincts naturels par la subordination des puissances inférieures aux puissances supérieures, l'illumination de la raison par une lumière plus haute et l'élévation de la volonté à l'état de justice et de sainteté. Les premiers priviléges résultent de la similitude de l'image, les seconds de la ressemblance de l'esprit de l'homme avec Dieu. La conservation de cet état primitif d'innocence, de paix et de béatitude, fut liée par Dieu à la condition d'observer sa loi ou sa volonté (6); cet état devait en même temps résulter de l'activité propre de l'homme, qui, se conformant à la volonté divine, se donnait personnellement et librement à Dieu, acquérait une conscience permanente de la présence de Dieu et de sa propre volonté se soumettant à lui, et, par suite de cette expérience même, la possibilité de la chute devait devenir plus difficile, et l'union avec Dieu, la béatitude en Dieu, devenir plus certaines.

La défense de manger de l'arbre de la science du bien et du mal, c'est-à-dire, en d'autres termes, l'ordre de suivre, comme un enfant libre, mais fidèle, la volonté et les avertissements du père, de ne pas s'émanciper dans le sentiment de sa personnalité en faisant prévaloir sa volonté propre contre la volonté divine,

(1) *Voy.* Forster, *Remarques faites durant son voyage autour du monde*, p. 226 sq. Götting., 1776. Blumenbach, *de Generis humani varietate nativa;* Kant, *des Différentes Races humaines*, t. X, p. 25, Leipzig.

(2) *Gen.*, 2, 22, 23.

(3) *Gen.*, 1, 28.

(4) *Gen.*, 1, 26, 27.

(5) *Ps.*, 8, 6.

(6) *Gen.*, 2, 17.

cette loi d'obéissance et de vie fut violée par le premier homme. Il perdit, en la violant, l'innocence, la paix et la béatitude dont il avait joui jusqu'alors, et qui étaient la conséquence de sa fidélité (1). Dès lors il fut, par un juste châtiment de Dieu qu'il avait outragé, soumis aux souffrances, à la mort du corps, à la rébellion de la chair contre l'esprit, à toutes les misères auxquelles, jusqu'à ce moment, il avait été soustrait par la grâce de Dieu (2). Il perdit la sainteté et la justice, et sous le rapport de ses facultés sa nature fut détériorée; sa raison s'obscurcit; sa volonté, comme force du bien, fut affaiblie et inclinée au mal; en un mot, la ressemblance divine se perdit, la similitude fut troublée.

La chute par le péché est attribuée à la séduction du serpent, ou de Satan (3); et à juste titre, car il n'y avait rien dans la nature de l'homme qui pût l'entraîner au péché, et comme la nature qui l'entourait, dans l'absence de tout désir charnel, n'avait rien qui pût le séduire (4), il fallait que l'occasion du péché fût telle que l'Écriture la décrit; il fallait que l'insinuation du mal arrivât par l'Esprit même du mal (5). La chute d'Adam par le péché est en même temps la chute de tout le genre humain (6).

KUHN.

ADAM de Brême, né à Meissen, chanoine depuis 1067 et écolâtre de la cathédrale archiépiscopale de Brême, est l'auteur d'une célèbre histoire de l'Église de l'Europe septentrionale, intitulée : *Historia ecclesiastica Ecclesiarum Hamburgensis et Bremensis*, qui va de 788 à 1076. Il y a des éclaircissements et des rectifications sur cette histoire dans *N. Comm. Soc. Gott.*, t. I[er], P. II, p. 126 sq.; dans Lambecc., *Rer. Hamburg.*, t. II, et Staphorst, *Hist. Eccles. Hamburg.*

ADAMA (אֲדָמָה) : 1° Une des quatre villes dans l'antique vallée de Siddim, dont chacune avait son roi (7), et qui, avec la contrée où elles étaient situées, furent toutes consumées par le feu du ciel et changées en la mer Morte (8).

2° Adama (אֲדָמָה), ville de la tribu de Nephtali (9).

ADAMANTIUS, surnom d'Origène (10).

ADAMI, ville de la tribu de Nephtali (11).

ADAMITES. 1° Ce nom, dit-on, a été celui d'une secte gnostique du deuxième siècle, dont cependant l'existence n'est pas tout à fait avérée. Elle aurait été fondée par Prodicus, fils de Carpocrates, vers l'an 120. Ses membres assistaient au culte divin dépouillés de tout vêtement, et leur nom provenait de cette nudité adamique. Conformément à ce culte, la corruption la plus affreuse régnait parmi eux. Selon quelques auteurs on les nommait Adamites parce que, dans leur système d'émanation, ils honoraient, ainsi que les gnostiques en général, Adam comme un des premiers et des plus sublimes Éons, et en faisaient le sujet de leurs rêveries spéculatives.

2° Le même nom fut porté par une secte manichéenne du moyen âge, dans le quatorzième et le quinzième siècle. Leur chef, qui se faisait appeler Adam, était un Français nommé Picard (peut-être parce qu'il était de Picardie), et c'est pourquoi on les désignait aussi sous le nom de Picards. Ils se propagèrent de

(1) *Gen.*, 3, 7 sq.
(2) *Gen.*, 3, 16 sq.
(3) *Gen.*, 3, 1, sq. *Sagesse*, 1, 13; 14, 2, 23, 24. *Jean*, 8, 44. 1 *Jean*, 3, 8. *Apoc.*, 12, 9. Conf. 1 *Tim.*, 2, 14.
(4) Conf. *Gen.*, 2, 25.
(5) Conf. *Gen.*, 3, 1 sq.
(6) *Voy.* PÉCHÉ ORIGINEL.
(7) *Gen.*, 10, 19; 14, 2.
(8) *Gen.*, 19, 20-23. *Deut.*, 29, 22. *Osée*, 11, 8.
(9) *Jos.*, 19, 26.
(10) *Voy.* ce mot.
(11) *Jos.*, 19, 33.

France en Hollande et dans une grande partie de l'Allemagne, mais ils eurent leur principal siége en Bohême, précisément au temps des agitations des Hussites, jusqu'à ce que, en 1421, Zisca les anéantit de la manière la plus cruelle. Ils rejetaient le culte, recommandaient de marcher nus, pratiquaient la communauté des femmes, autorisaient toute espèce de débordement, même l'inceste entre les parents et les enfants (1). Après leur sanglante défaite par Zisca, la secte paraissait éteinte; elle ne l'était qu'en apparence; dans le fait elle continuait à subsister mystérieusement, et, après trois siècles et demi, lorsque fut publié l'édit de tolérance de l'empereur Joseph II, en 1781, elle apparut tout à coup publiquement pour réclamer la liberté promise à tous les partis religieux. Comme les Adamites n'avaient pas renoncé à leurs anciennes folies et à leurs abominations, l'empereur Joseph ne voulut pas tolérer leur existence et prit des mesures violentes pour en finir avec eux. Toutefois ils ne furent pas encore anéantis et, au moment où, en 1848, on proclama partout la liberté religieuse, ils reparurent, se firent rayer des registres de l'Église dans les paroisses où ils s'étaient inscrits jusqu'alors pour la forme, et envoyèrent à l'empereur d'Autriche une adresse pour obtenir son consentement à cinq points qu'ils lui soumettaient. Ils ne voulaient pas être Catholiques et en général prétendaient n'appartenir à aucune espèce de confession. Leur religion se résume en cette proposition : Dieu vit dans les Adamites. Tous les Chrétiens, ajoutent-ils, seront détruits par un ennemi qui viendra du Maroc; les Adamites seuls subsisteront, pour partager entre eux tous les biens de la terre (communisme). Ils ne paraissent pas admettre l'immortalité de l'âme. La patrie de ces Adamites ressuscités est le cercle de Chrudim, dans la Bohême orientale. Ils se montrèrent assez nombreux dans cinq villages, mais les forces militaires qu'on envoya contre eux les obligèrent à rentrer dans l'obscurité d'où ils étaient sortis tout à coup.

HÉFÉLÉ.

ADAR. *Voy.* MOIS.

ADARSA, bourg de Judée, à trente stades, d'après Josèphe, de Bethoron, et, selon Eusèbe, dans la proximité de Gophna. C'est là que Nicanor fut tué dans une bataille gagnée par Judas Machabée (2).

ADÉLAÏDE (S[te]), fille de Rodolphe II, roi de Bourgogne, et de Berthe, de la maison ducale de Souabe, naquit en 931. Elle perdit son père à l'âge de six ans et fut pieusement élevée par sa mère. Parvenue à sa seizième année, distinguée par les dons de la nature et de la grâce, elle fut mariée à Lothaire, roi d'Italie, fils de Hugues, à qui elle avait été promise dix ans plus tôt, et qui n'avait lui-même que dix-sept ans. Elle eut la douleur, au bout de trois ans, et après avoir donné le jour à une fille nommée Emma, de perdre cet époux, dont l'heureux naturel et les bons sentiments prêtaient un solide appui à la vie pieuse et bienfaisante d'Adélaïde. Lothaire mourut le 22 novembre 950, à Turin. Sa carrière n'avait pas été brillante. L'ambitieux Bérenger, duc d'Ivrée, lui avait à peine laissé le titre de roi, et l'avait tellement opprimé qu'il s'était vu obligé de réclamer le secours de Constantin VII, empereur de Byzance, et sa mort fut, d'après l'opinion généralement répandue et probable, quoique non prouvée, l'œuvre de Bérenger. Si, déjà du vivant de son mari, Adélaïde avait connu le cha-

(1) Conf. Walch, *Hist. des Hérés.*, t. I, p. 307 sq. Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXXIV, p. 689 sq. et Ersch et Gruber, art. *Adamites*.

(2) I *Mac.*, 7, 40 sq.

grin, elle tomba, après sa mort, dans une position bien autrement affreuse. Après avoir rendu les derniers devoirs à Lothaire, à Milan, elle se rendit à Pavie, qui faisait partie de son apanage. Mais Bérenger, qui n'avait pas tardé, à la mort de Lothaire, de prendre le titre de roi, suivit Adélaïde; son esprit pénétrant ne lui permit pas de se dissimuler le danger qu'il courait si un prince étranger, attiré par les charmes de la personne d'Adélaïde et par la valeur de son héritage, obtenait sa main et ses titres au trône d'Italie. Il voulut prévenir ce péril en demandant la main d'Adélaïde pour son fils Adalbert, couronné en même temps que lui; mais, la jeune veuve ayant refusé de s'unir au fils du meurtrier présumé de son mari, Bérenger n'eut pas honte, pour s'assurer de sa personne, de la faire enfermer dans la forteresse de Guarda, au bord du lac de ce nom. Sa propre femme, la perverse Villa, se chargea d'augmenter l'horreur de la captivité de la reine par d'indignes traitements. Après s'être assez longtemps résignée à son triste sort, Adélaïde parvint, grâce aux efforts de son fidèle chapelain Martin, à prendre la fuite. Elle s'évada par un fossé ou une ouverture faite dans les murs de la forteresse, et, accompagnée d'une femme de chambre, habillée comme elle en homme, elle fut transportée par un pêcheur de l'autre côté du lac. Le prince Adalbert et le Burgrave la poursuivirent dès qu'à la pointe du jour ils s'aperçurent de sa fuite. Elle fut obligée de se cacher pendant plusieurs jours dans des cavernes et des bois, dans des champs de blé, dans les joncs du rivage, péniblement nourrie par les soins de son chapelain et du pêcheur qui l'avait aidée dans sa fuite. Enfin, ses persécuteurs s'étant éloignés, elle s'adressa, par son chapelain, à Adélard, évêque de Reggio, ancien partisan du roi son mari. L'évêque lui procura un refuge auprès du comte Azzo, plus tard margrave de Modène et de Reggio, dans le fort de Canossa, qui, situé sur un rocher isolé au pied des montagnes, était défendu par sa position naturelle et par des travaux d'art. Le fort appartenait, comme fief de l'Église de Reggio, au comte Azzo, et paraissait être une des places les plus solides de l'Italie.

Cependant les murs de cette *burg* imprenable ne semblaient pas encore mettre Adélaïde à l'abri de la puissance artificieuse de Bérenger. C'est pourquoi Adélaïde et ses amis cherchèrent un autre appui, et ils le trouvèrent dans l'autorité de l'empereur d'Allemagne, Othon Ier (1). Agapet II lui-même écrivit à Othon pour l'inviter à délivrer Adélaïde et l'Italie des mains de Bérenger; car le Pape, comme tout le monde, à cette époque, n'espérait que de l'empereur la fin des troubles de l'Italie. — Cette invitation ne pouvait manquer de faire de l'impression à la cour d'Othon. Le souvenir de la domination des empereurs en Italie et de leur dignité n'était pas éteint en Allemagne; il entrait surtout parfaitement dans les plans d'Othon, et l'occasion de conquérir l'une et l'autre se liant à la délivrance d'Adélaïde, dont la beauté et la vertu étaient connues en Allemagne, il était naturel qu'Othon non-seulement s'empressât de faire les plus généreuses promesses à la princesse opprimée, mais encore que, ayant depuis peu perdu sa femme Éditta, il lui adressât des propositions de mariage. Retenu d'abord en Allemagne par les troubles de la Bohême, il dépêcha son fils Landolphe avec une armée considérable contre Bérenger; il suivit bientôt lui-même. Bérenger s'enfuit; Pavie ouvrit ses portes à Othon, qui envoya une forte escorte à Canossa pour en ramener Adélaïde, accompagnée du loyal Martin.

(1) *Voy.* ce mot.

Henri de Bavière fut chargé de la recevoir aux portes de la ville. Au mois d'octobre 951 on célébra le mariage avec une grande magnificence, à la satisfaction du peuple et des grands, et cette union assura à la reine un puissant appui contre Bérenger, à l'empereur Othon la couronne d'Italie, à laquelle il pouvait prétendre comme successeur des Carlovingiens.

Les évêques de Mayence et de Coire furent envoyés à Rome pour obtenir du pape Agapet le couronnement d'Othon; mais, avant que le Pape fût en état d'accomplir ce désir, Othon dut retourner avec sa femme en Allemagne. L'élévation du comte Azzo au margraviat et la riche dotation de l'église de Canossa furent les témoignages de la reconnaissance d'Adélaïde envers ses protecteurs temporels et spirituels. L'Allemagne reçut Adélaïde comme un ange de paix; son nouveau rang ne faisait que rehausser une vertu fortifiée par les épreuves; sa grandeur autant que sa bonté gagnèrent tous les cœurs à son époux. En 952 elle mit au monde un fils, Henri (?), qui mourut jeune; en 953, Bruno, qui ne vécut que quatre ans; enfin, en 954, Othon, héritier du trône et du nom paternels. Adélaïde lui donna, ainsi qu'à sa fille Mathilde, qui naquit plus tard, les soins les plus maternels, et put achever son éducation avec le concours du frère d'Othon, S. Bruno de Cologne.

La vertu d'Adélaïde se manifesta avec le plus d'éclat lorsqu'en 962 Othon fut sacré par le Pape Jean XII et qu'Adélaïde partagea avec lui la plus belle couronne de ce monde. Son intelligence et sa douceur, son zèle pour la religion autant que son abnégation personnelle portèrent, grâce à l'influence sérieuse qu'elle exerçait sur l'empereur, les fruits les plus abondants. Ce fut Adélaïde qui parvint à faire nommer archichancelier de l'empire l'abbé de Saint-Maximin de Trèves, qui fit délivrer à l'évêque de Modène les biens du fils de Bérenger, et accorder à l'abbaye du Mont-Cassin les priviléges les plus importants. — L'Allemagne et l'Italie lui durent de nombreuses fondations, d'innombrables actes de bienfaisance. Mais la plus grande et la plus difficile de ses œuvres fut, sans aucun doute, l'acte d'abnégation par lequel, lors de la chute de la maison de Bérenger, elle prit à sa cour les deux filles de son ennemi pour leur servir de mère.

La pieuse impératrice avait un culte particulier pour S. Adalbert, premier archevêque de Magdebourg. Elle avait pris d'abord, ainsi que son mari, la part la plus active à ses missions parmi les Rugiens; plus tard, lorsqu'il devint archevêque de Magdebourg et métropolitain des Slaves nouvellement convertis, elle le suivit, pour demeurer complétement sous sa direction. Ce fut à Magdebourg qu'on porta les restes de l'empereur son époux, qui était mort après le 7 mai 973. Le règne d'Othon II, couronné du vivant de son père, fut heureux tant que le fils demeura sous l'influence de sa mère; mais sa seconde femme Théophanie, fille de l'empereur des Grecs, s'étant mise à faire de l'opposition à l'impératrice mère, Othon se laissa entraîner à de nombreux désordres, et fut poussé si loin par les excitations des courtisans qu'il bannit de la cour sa vertueuse mère, sous prétexte qu'elle dissipait son bien, en libéralités inutiles, aux couvents et aux pauvres. Ainsi revint pour Adélaïde le temps de l'épreuve. Elle quitta l'Allemagne en 978 et se retira en Italie. Plus tard elle vint en Bourgogne, où son frère, le roi Conrad, la reçut avec la plus grande distinction.

Mais toute prospérité semblait s'être retirée de l'Allemagne avec Adélaïde, et le désir de la revoir qu'éprouvait le peuple

était aussi grand que le chagrin de l'impératrice à la vue des désordres de son fils. Enfin, au bout de deux ans, une réconciliation eut lieu, par l'intermédiaire de S. Majolus de Cluny, et Adélaïde ramena un meilleur esprit à la cour d'Othon. En 981 elle célébra avec lui et sa femme la fête de Pâques à Rome; elle revint à Pavie en automne, et obtint de son fils la confirmation d'un don considérable qu'elle fit au couvent de San-Salvator.

Cependant d'autres épreuves attendaient encore Adélaïde. Othon II fit une campagne malheureuse en Calabre contre les Grecs (Adélaïde l'avait prévu et avait cherché à l'en détourner). A l'issue de cette campagne il mourut à Rome (983), et Théophanie prit la régence. Méfiante et superbe à l'égard de l'impératrice mère, comme autrefois, elle lui préparait de nouvelles amertumes quand une mort subite l'enleva à Nimègue, en 991, ce qui fit passer la régence à Adélaïde, son petit-fils Othon III étant encore mineur. — Un chagrin bien plus vif avait, au même moment, profondément affecté l'impératrice; Emma, sa fille, mariée au roi de France, était devenue veuve, et d'indignes calomnies lui avaient aliéné le cœur de son propre fils. Toutefois Ste Adélaïde avait disposé le jeune roi Louis, durant une entrevue à Montfaucon, à se réconcilier avec sa mère, quand de nouvelles oppositions s'élevèrent contre Emma et accélérèrent sa mort.

Régente de l'Allemagne, Adélaïde sut concilier ses devoirs publics avec ses pieuses pratiques et ses œuvres de miséricorde. Sa cour, ouverte à tous les gens de bien, était un modèle d'ordre monastique; la charité qui inspirait toutes ses actions lui gagna tous les cœurs; elle savait allier la douceur à la sévérité. En 992 nous la trouvons assistant à la dédicace solennelle d'une église construite par l'évêque Hildebald à Halberstadt, et inaugurée avec une magnificence inaccoutumée, en l'honneur de la victoire remportée par Othon III sur les Slaves. — Adélaïde, qui avait déjà vu mourir tant de membres de sa famille, dut encore survivre à son frère Conrad de Bourgogne, mort en 993, et à sa fille Mathilde, morte en 999. Mais elle ne survécut que seize mois à cette sainte fille, qui, dans l'abbaye de Quedlinbourg, qu'elle dirigeait, avait imité les vertus et les bonnes œuvres de sa mère.

Adélaïde avait soixante-sept ans. Tour à tour éprouvée par les malheurs les plus cruels, élevée aux plus grands honneurs, au milieu de cette vie agitée, elle devint une sainte; sa vie offre le modèle de toutes les vertus, et surtout celui d'une foi ferme, d'un courage persévérant, qui la soutint dans l'abaissement non moins qu'au milieu des pompes de la puissance impériale. *Erat enim ei in fide secura firmitas, in spe firma securitas*, dit d'elle S. Odilon (1). Sa dernière année fut tout entière consacrée à la préparation de la mort. Elle était partie pour la Bourgogne, afin de réconcilier son neveu Rodolphe III avec ses sujets. Elle visita le long de la route les couvents et les églises qu'elle avait fondés et dotés, pour s'assurer que tout y était en ordre, entre autres Péterlingen dans le pays de Vaud, Saint-Maurice (*Aganaum*), l'église de Saint-Victor à Genève, celle de la Ste Vierge à Lausanne. Ce fut à Lausanne que son neveu vint la chercher; il l'accompagna à Orbe, où elle conclut la réconciliation qu'elle avait entreprise. Sa dernière bonne œuvre achevée, elle prit congé de ses amis, disant à l'abbé Majolus que l'heure de la délivrance approchait et qu'elle ne le verrait plus de ses yeux mortels. Elle se retira en Alsace, province qui lui avait toujours

(1) Cf. *Vita Adelhaidis*.

été particulièrement chère ; et, préparée de toutes manières à sa dernière heure, elle trouva la mort, qu'elle salua avec une sainte résignation, à Seltz, à six lieues de Strasbourg, le 26 décembre 999. Une partie de ses reliques est conservée dans le trésor de Hanovre. Sa vie, extraite des chroniques du temps, a été écrite par S. Odilon, abbé de Cluny. Conf. l'histoire de ses miracles dans Leibniz, *Scriptor. rerum Brunswicensium*, I, p. 262-273 ; G.-A. de Breitenbauch, *Histoire de la vie de l'impératrice Adélaïde* ; Leipzig, 1788.

ADELGONDE (Ste), ou *Aldegonde*, naquit dans le Hainaut, sous le règne du roi franc Dagobert Ier (622-638). Elle était issue de la race royale des Mérovingiens. Son père Waldebert (Gualbert) et sa mère Bertilie vécurent plus tard comme frère et sœur, de même que sa sœur Waldetrud, mariée à Madelgar, un noble franc. Pendant que celui-ci fondait le couvent de Hautmont et sa femme le couvent de Mons, dans le Hainaut, Adelgonde devint la fondatrice du monastère des religieuses de Maubeuge (*Melbodium*), également dans le Hainaut. Elle avait eu beaucoup de peine à détourner sa mère de la marier. « Je ne veux, disait la jeune vierge, ni pécheur ni mortel pour fiancé ; j'en veux un qui ne meure pas et dont le royaume soit à la fois le ciel et la terre. » — Les fondations pieuses que nous venons de citer étaient dirigées par les évêques S. Amand et S. Aubert, qui rendaient les plus grands services à la religion et aux institutions monastiques en Belgique. Plusieurs des couvents qu'ils avaient fondés ensemble, auxquels ils avaient contribué de leurs derniers, s'appelaient *Doppelkloster* (monastère double). Adelgonde eut depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort, d'après le témoignage de ses quatre vieux historiens, de fréquentes visions, qu'elle consigna elle-même par écrit. Elle mourut en odeur de sainteté, le 30 janvier 694. Deux ans après décéda sa sainte sœur Waldetrud. Toutes deux avaient été les anges gardiens du Hainaut, les protectrices des pauvres, des malades, des prisonniers, de tous ceux qui souffrent. *Voy.* Bolland., 30 janvier, et Mabill., *Act. SS. sæc.*, II, p. 806.

SCHRÖDL.

ADÉMAR DE CHABANNAIS, issu d'une famille distinguée d'Aquitaine, naquit vers 988, fut élevé et instruit dans le couvent de Saint-Éparchius, à Angoulême, et de Saint-Martial, à Limoges, et passa la plus grande partie de sa vie dans le premier de ces monastères, s'occupant tantôt de copies de manuscrits, tantôt de travaux littéraires. Parmi les ouvrages qu'il composa, on remarque d'abord : *Ademari Historiarum libri III*, dont la meilleure et la plus récente édition est celle que G. Waitz a donnée pour les *Monumenta Germanicæ historica*, t. VI (*Scriptor.*, IV, p. 106-148). Cet ouvrage, qui embrasse l'histoire des Francs depuis leur origine jusqu'en 1028, est surtout important pour l'histoire d'Aquitaine et celle des deux couvents nommés plus haut. Quant au style, Waitz dit : *Lingua Latina satis bene usus est.* — On trouve dans Mabillon, *Annal. Bened.*, t. IV, *in append.*, p. 717-728, l'*Epistola de apostolatu sancti Martialis*, d'Adémar, où l'apostolat de S. Martial est défendu d'une manière intéressante contre les attaques d'un moine lombard, Benoît de Cluse. *Voy.* Pertz, *Monumenta*, loc. cit. — Rivet, *Hist. litt.*, t. VII ; Mabillon, *Annal.*, t. IV.

ADÉMAR DU PUY. *Voy.* CROISADES.

ADÉODAT, Pape, né à Rome, fut élevé au Saint-Siége en 672 et y resta quatre ans. Son règne n'a rien de remarquable. L'Encyclopédie d'Ersch et Gruber prétend à tort que, sous son pontificat, les Lombards revinrent de l'Arianisme et rentrèrent dans l'Église. Ce

fait eut lieu, deux générations plus tôt, par les soins de Théodelinde. On nomme aussi parfois ce Pape *Adéodat II*, quand on change le nom du pape *Deusdedit* (615) en celui d'*Adéodat I*er.

ADIADA (Vulg. aussi *Addus*), ville située sur une montagne dans la plaine de Séphéla (descendant vers la Méditerranée), à l'orient de Bethhoron, au nord-ouest de Jérusalem. Simon Machabée la fortifia et y campa quelque temps contre Tryphon (1). Cette ville est probablement identique avec, Hadid, qui, suivant Néhémie (2), était également dans la proximité de Lidda et d'Ono.

ADIAPHORE, ἀδιάφορα, *res mediæ, indifferentes*. On entend par là des choses moyennes, qui, à certains points de vue, et par rapport au vrai, au bien, à l'utile, peuvent être jugées indifféremment dans un sens ou dans un autre. Ainsi les Stoïciens et Épictète entendaient par *adiaphora* des choses et des actions qui en elles-mêmes ne sont ni bonnes ni mauvaises. Cette opinion peut-elle avoir quelque application à la théologie chrétienne, et dans cette sphère y a-t-il, oui ou non, dans le sens strict, de l'adiaphore? Il faut d'abord se garder de deux dangers : celui de l'indifférence religieuse et morale, et celui d'une sévérité excessive et contre nature, qui exclurait la liberté. L'adiaphore, dans la théologie chrétienne, ne devra favoriser ni le relâchement ni le rigorisme. Passons du général au particulier. On se demande si, au point de vue dogmatique, moral et liturgique, il y a *adiaphore*.

1° Au point de vue dogmatique, il ne peut pas, à strictement parler, y avoir d'adiaphore; car, les dogmes n'étant que les vérités du Christianisme dans leur liaison harmonique et nécessaire, l'idée de vérité repousse celle d'adiaphore. Il n'y a dans le dogme chrétien rien qui soit à moitié vrai, rien qui soit indifférent à la vérité même. L'idée des vérités relatives ne détruit pas notre proposition ; car il ne peut être question de vérités relatives qu'autant que la relation, la modification, la condition sont elles-mêmes vraies, c'est-à-dire ayant leur raison d'être. Veut-on compter parmi les adiaphores les pures *opinions de l'école*, qui prononce sur des choses que l'Église n'a pas encore définies ; ce serait une erreur que de prétendre que, parmi des opinions opposées, l'une n'est pas plus proche de la vérité que l'autre. D'ailleurs elles ne peuvent pas non plus être considérées comme indifférentes en elles-mêmes, indifférentes par rapport à l'ensemble des vérités. — Sans doute nous avons à faire une différence entre les vérités essentielles et celles qui le sont moins ; mais, même à ce point de vue, il n'y a pas de propositions adiaphoristiques proprement dites, et le Christianisme, ayant à se prononcer sur elles, ne se déciderait pas pour l'une comme pour l'autre. Il est étonnant que, dans certains écrits dogmatiques, on ait accolé à presque chaque dogme plusieurs propositions adiaphoristiques, c'est-à-dire des propositions qui, par rapport à ce dogme ou par rapport à la foi, seraient indifférentes, comme on le voit dans les *Epitome collectionis Dogmatum* de Welscher (3), rattachées à la *Regula Fidei catholicæ* de Ph.-N. Christmann. On se trompe encore sur ce que peuvent être des propositions adiaphoristiques proprement dites ; par exemple, on met parmi les propositions indifférentes celles-ci : « Les premiers parents ont été créés dans la sainteté et la justice. » « Les anges sont des esprits

(1) I *Mach.*, 12, 38 ; 13, 13.
(2) II, 34 sq.

(3) *Campidon*, 1792.

qui par leur nature ne peuvent participer au corps. »

Si, parmi les propositions adiaphoristiques mentionnées à l'endroit indiqué, on admet cette proposition : « Il n'y a pas de loi qui oblige les fidèles à invoquer les saints et à honorer les images et les reliques ; » cette proposition est précisément la plus propre à mettre en lumière la nature de l'adiaphore, si l'on peut l'admettre au point de vue dogmatique. Si en effet il n'existe pas de loi qui ordonne à chacun expressément d'honorer les saints, l'Église suppose que tout Chrétien est de lui-même porté à honorer tout ce qui est saint, et voilà pourquoi elle a institué, pour tous les jours de l'année, une fête permanente des saints, qui suppose nécessairement qu'on les invoque. Elle est par conséquent loin de penser que les saints ne doivent pas être honorés et invoqués ; bien plus, le concile de Trente dit expressément, dans sa vingt-cinquième session, « qu'il est bon et utile d'invoquer humblement (les saints), et que ceux-là ont une pensée impie qui nient que les saints doivent être invoqués, etc., etc. » Par conséquent le culte des saints n'est pas dans l'Église une chose adiaphore. Que si le concile de Trente déclare dans la même session « qu'on doit exclure de l'enseignement populaire toutes les questions difficiles et subtiles qui n'aident point à l'édification, et dont la piété, la plupart du temps, ne tire pas de profit, » on peut à bon droit mettre ces questions inutiles parmi les choses indifférentes.

2° Au point de vue moral, nous arriverons à peu près aux mêmes conclusions. Si l'on comprend sous le nom de choses indifférentes ce qui n'a pas de valeur morale, ce qui n'est sous ce rapport ni ordonné ni défendu, il s'entend de soi-même qu'il n'y a pas lieu à en parler ici : elles n'appartiennent pas au domaine moral ; mais, dès qu'on touche à ce terrain, on arrive immédiatement à la sphère des actes, et là il n'y a pas, à proprement dire, d'indifférence. L'indifférence ne peut porter que sur des circonstances, jamais sur les actes mêmes. Ainsi l'homme peut être vertueux ou vicieux dans la richesse et la pauvreté, qui toutes deux sont des circonstances. Richesse et pauvreté sont indifférentes en théorie à la vertu et au vice. Mais la question devient tout autre quand, dans la pratique, il s'agit de savoir comment il faut que l'homme se conduise moralement dans la pauvreté ou dans la richesse. Car non-seulement avec toutes deux on peut être vertueux ou vicieux, mais encore toutes deux offrent des motifs d'encouragements spéciaux et des stimulants propres pour la vertu, des séductions particulières pour le vice. L'action décide et fait pencher la balance dans l'un et l'autre cas ; tout dépend de la volonté et de l'intention morale. Et c'est le cas, même là où il semble n'être question que de choses purement naturelles, quand, par exemple, l'apôtre dit (1) : « Les aliments ne nous rendent pas agréables à Dieu ; » et que le même apôtre dit bientôt après (2) : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. » Si donc précisément la dignité de l'homme, et surtout du Chrétien, consiste à donner à des choses purement naturelles une valeur surnaturelle, il faut aussi, d'un autre côté, du moment que le sentiment religieux et moral nécessaire s'y trouve, que l'homme ne soit pas limité dans sa liberté d'action, car il a en lui une mesure toute particulière pour apprécier son sentiment moral. Celui qui veut consacrer le superflu de ses revenus à des œuvres de

(1) I. *Cor.*, 8, 8.

(2) I *Cor.*, 10, 31.

bienfaisance, poussé par le sentiment religieux et moral, doit avoir aussi la liberté de déterminer s'il donnera de préférence ses biens à de pauvres enfants, à de pauvres malades, etc.

3° Au point de vue liturgique, les parties fondamentales du culte catholique, telles que la sainte messe, l'administration des sacrements, sont déterminées et fixes. Quant aux formes dont elles sont entourées, il y a liberté, et, par la liberté, richesse. Ainsi, pour n'appeler l'attention que sur quelques détails, divers pays ont divers Bréviaires; dans le même pays souvent les différents diocèses ont des Bréviaires différents; même différence dans les divers ordres religieux, non-seulement par rapport au Bréviaire, mais quant au Missel. Et cette liberté, et par conséquent la richesse qui en découle, étaient plus grandes peut-être précisément dans les temps où la puissance extérieure des Papes était plus absolue et plus indépendante. Cette différence ne porte pas seulement sur le nombre et la série des saints, mais elle va plus loin. Le Bréviaire parisien est autrement disposé que le Bréviaire romain; les préfaces dans le Missel des Augustins ne sont pas les mêmes que celles des Bénédictins; celles des Bénédictins sont autres que celles des Dominicains. Les Chartreux se distinguent, par rapport aux rites extérieurs, de tous les autres ordres. Et cependant sous toutes ces différences subsiste la plus grande unité quant à ce qui est essentiel et nécessaire. Là où se trouve cette liberté dans l'unité et cette unité dans la liberté, il n'y a pas besoin d'établir des calendriers par la violence, par des destitutions, par des emprisonnements et par la force armée, comme il est arrivé dans ce siècle en Allemagne, surtout en Prusse, en dehors de l'Église catholique.

STAUDENMAIER.

ADIAPHORISTES. L'empereur Charles-Quint, sorti vainqueur de la guerre de Smalkalde et préoccupé, comme toujours, de ramener la paix dans l'Église et dans l'empire, en rétablissant l'union religieuse jusqu'alors vainement tentée, pouvait suivre deux voies, celle de la force, ou celle de la douceur. Quand on se rappelle que son espérance de terminer la lutte religieuse dans un concile général avait été déçue par cela que les protestants avaient constamment refusé d'y paraître, et qu'à cette époque le concile avait été, par suite de la peste, transféré de Trente à Bologne, on serait disposé à comprendre et à pardonner que l'empereur se fût mépris en croyant pouvoir, vainqueur de la ligue protestante, établir la paix religieuse par des mesures de rigueur. Mais sa sagesse éprouvée le préserva encore cette fois d'une faute qui, même de notre temps, ne serait pas évidente aux yeux de tous. Il résolut donc de conclure, durant la diète qui allait s'ouvrir le 1er septembre 1547, à Augsbourg, un accord provisoire pour les affaires de religion, en attendant que le concile pût amener une union durable. Dans ce but il avait fait convoquer à la diète Jules de Pflug, évêque de Naumbourg (rétabli sur son siége après l'expulsion d'Amsdorf), Michel Helding, coadjuteur de Mayence, et Jean Agricola d'Eisleben, prédicateur de la cour électorale de Brandebourg. Ces personnages rédigèrent une formule d'union appelée l'*Intérim d'Augsbourg*, qui fut publiée le 15 mai 1548.

Dans cet Intérim les dogmes étaient exposés dans un sens tout à fait catholique, mais, il est vrai, de la manière la plus adoucie; il accordait aux protestants la communion sous les deux espèces, et autorisait les ecclésiastiques protestants mariés à garder leurs femmes.

Au lieu d'apaiser les deux partis, cet

Intérim, publié comme loi impériale, excita de toutes parts le mécontentement. Rome, gardienne de la foi, ne pouvait voir avec satisfaction l'empereur se mêler de cette façon des choses intérieures de l'Église (*interna*), et, alors que beaucoup de catholiques croyaient qu'on avait fait trop de concessions, il ne manquait pas de protestants qui y voyaient une œuvre du diable, une nouvelle tentative de la papauté pour imposer ses croyances aux peuples, « un nouveau piége tendu à la bonne foi des protestants (*Das Interim hat den Schalk hinter ihm*). »

Tandis qu'un grand nombre de protestants, même de princes électeurs temporels, acceptaient l'Intérim, qu'ils introduisaient dans leurs États et leurs villes, la plupart d'entre eux se retirèrent, et Maurice, électeur de Saxe, âgé de vingt-cinq ans, se mit à la tête des mécontents. Maurice, d'un côté, poussé par les siens, de l'autre voulant paraître très-orthodoxe en sa qualité de chef du parti protestant, et détruire les doutes qu'avait pu inspirer la part qu'il avait prise dans la guerre de Smalkalde, où il avait combattu pour l'empereur, Maurice avait déjà, avant la promulgation de l'Intérim d'Augsbourg, et malgré les avertissements et les expériences du passé, déclaré à plusieurs reprises qu'il ne pouvait accepter cet Intérim sans blesser sa conscience et sans manquer à la parole qu'il avait donnée à ses sujets de n'introduire aucun changement de religion dans ses États, et qu'il fallait par conséquent qu'il consultât d'abord ses États et ses théologiens. Après avoir préalablement convoqué des théologiens à Meissen, Pégau, Torgau et Celle, pour y conférer sur le contenu de la formule d'union d'Augsbourg, qu'il leur avait communiquée, il assembla tous les États, le 22 décembre 1548, à Leipsick, pour confirmer unanimement et publier ce qu'on avait décidé à Celle. Parmi les théologiens présents, ceux qui prirent surtout la parole furent Philippe Mélanchthon, Paul Éber, Jean Bugenhagen, Georges Major, professeurs à Wittenberg, et le superintendant de Leipsick, Jean Pfeffinger. Leur conclusion, nommée par leurs adversaires l'*Intérim de Leipsick*, fut que, dans les choses indifférentes (*adiaphora*) ou moyennes (*res mediæ*), on accepterait les résolutions de l'Intérim d'Augsbourg et se rapprocherait de l'ancienne Église, tandis que, quant aux dogmes, on continuerait à garder la doctrine de Luther. Or on ne comptait pas seulement parmi les choses indifférentes les pratiques du culte et les cérémonies ecclésiastiques, comme, par exemple, la conservation des vases sacrés, des cierges, des chants en latin, des surplis pour le chœur, des ornements sacerdotaux et du Bréviaire, mais encore les sacrements de la Confirmation, de l'Extrême-Onction, de la Pénitence (privée), la messe, les images des saints et leur culte. Cet Intérim de Leipsick jeta la discorde parmi les protestants, et l'on vit naître l'ardente controverse des *Adiaphoristes*. Ce fut surtout Flacius, docteur en théologie, disciple passionné et fanatique de Luther, qui s'éleva contre l'Intérim de Leipsick et enseigna l'hyperluthéranisme. A Flacius se rattachèrent Nicolas Gallus, Nicolas d'Amsdorf, Jean Wigand de Mansfeld, Gaspard d'Aquila, les théologiens de la Saxe ducale et thuringienne.

Bientôt on vit se dérouler l'interminable comédie de leurs discussions. Les Luthériens se partagèrent partout, dans les villes et les campagnes, en purs partisans de Flacius et en Adiaphoristes mélanchthoniens, luttant avec acharnements les uns contre les autres. La Formule de concorde, article 10, parvint seule à apaiser les esprits.

FRITZ.

ADITHAIM, ville de la tribu de Juda (1).

ADMINISTRATION. *Voy.* ÉVÊCHÉ.

ADMINISTRATION DE L'ÉVÊCHÉ. *Voy.* CHAPITRE DE LA CATHÉDRALE.

ADMISSION. *Voy.* POSTULATION.

ADMISSION D'UN NON-CATHOLIQUE DANS L'ÉGLISE. Le Pontifical romain contient un rite particulier suivant lequel doivent être solennellement admis dans le sein de l'Église les apostats, les schismatiques et les hérétiques. L'évêque reçoit devant la porte de l'église celui qui doit être réconcilié, et lui demande s'il admet le contenu du Symbole des Apôtres. Lorsque l'impétrant a répondu à toutes les questions : « *Credo,* » l'évêque prononce un exorcisme sur lui, le marque du signe de la croix et le conduit jusqu'au maître-autel. L'évêque y monte, l'impétrant s'agenouille sur le dernier degré. On lui pose encore une fois six questions, qui ont rapport à l'abjuration des erreurs et à la réconciliation avec l'Église (2). Après la réponse affirmative, l'évêque demande en imposant les mains que l'Esprit-Saint daigne manifester la vertu de ses dons dans l'âme nouvellement réconciliée, et marque du signe de la croix le front de celui qui abjure. Généralement, l'admission des protestants se fait par un simple prêtre ayant pouvoir à cette fin de l'évêque, soit sans aucune solennité, le protestant adhérant simplement, devant quelques témoins, à la profession de foi du concile de Trente, puis faisant sa confession et recevant l'absolution de la censure (*censura propter hæresin in foro interno*) ; soit avec quelque solennité, le protestant, après avoir préalablement fait sa profession de foi devant deux témoins et ayant reçu l'absolution *a censuris et peccatis*, renouvelant dans l'église, devant la communauté assemblée, la profession du Symbole ; ce qui est ordinairement suivi du sacrifice de la messe, pendant laquelle l'abjurant communie et entend une instruction.

Il faut observer que, dans la plupart des diocèses, les évêques reçoivent la faculté d'absoudre *ab hæresi*, ordinairement avec les *Quinquennales*. La cérémonie de l'imposition des mains durant l'abjuration solennelle par l'évêque est des plus anciennes ; elle ressemble beaucoup à la Confirmation. Il est dans l'intérêt de l'Église qu'un acte aussi important que l'admission d'un protestant dans son sein se fasse solennellement ; et toutefois il peut y avoir des cas où il est utile d'omettre toute espèce de solennité. HAST.

ADOM, ville située près du Jourdain, non loin de Sarthan (3), par conséquent dans le voisinage de Bethsan (4), et comme celle-ci dans le territoire de la tribu d'Issachar, mais appartenant à la moitié de la tribu de Manassé en deçà du Jourdain (5).

ADOLPHE DE NASSAU, empereur des Romains de 1292 à 1298. Après la mort de Rodolphe de Habsbourg, les princes d'Allemagne n'élurent pas son fils Albert, à cause de son avarice et de sa dureté. L'archevêque de Mayence, Gérard d'Eggenstein, domina l'élection et la fit pencher en faveur de son cousin Adolphe de Nassau (mai 1292). Adolphe, pauvre en argent et en domaines, dut couvrir les frais de son élection par un emprunt fait auprès de l'archevêque de Mayence. Il ne rêva plus qu'à agrandir la puissance de sa maison, comme l'avaient fait ses ancêtres, et s'allia dans ce but à la Bavière et à la Hesse, conclut un traité avec Édouard Ier, roi d'Angleterre, contre la France, sous la condition pour celui-ci de payer 100,000 marcs, dont lui-même recevrait 30,000.

(1) *Jos.*, 15, 36.
(2) *Voy.* ABJURATION.
(3) *Jos.*, 3, 16.
(4) III *Rois*, 4, 12.
(5) *Jos.*, 17, 11.

cependant Adolphe, au lieu de fournir les secours promis, se procura, avec l'argent livré, une armée destinée à conquérir les provinces de Thuringe et de Meissen. Il acheta au prix de 12,000 marcs, d'Albert le Mauvais, une contrée que celui-ci ne pouvait pas aliéner. Les fils d'Albert et les états de Thuringe ayant rejeté la vente, Adolphe s'entoura d'une bande de pillards et de brigands; les fils d'Albert attendirent que ces bandes se fussent dispersées d'elles-mêmes et tombèrent près de Mulhausen sur Adolphe, qui eut peine à échapper à la mort. L'année suivante Adolphe enrôla de nouvelles troupes et fit une invasion dans le territoire de Meissen. Il renouvela pendant cinq ans ces expéditions. Les princes les plus considérables de l'empire, mécontents d'un tel brigandage, conclurent, en 1297, une alliance avec Albert d'Autriche contre Adolphe. En 1298 Adolphe marcha à la tête d'une armée contre Albert, qui était sur le Rhin. Vers la Saint-Jean de 1298, les princes électeurs de Mayence, de Brandebourg et de Saxe déclarèrent Adolphe déchu de l'empire et proclamèrent devant Mayence Albert empereur. Adolphe avait pour lui les villes du Rhin et une armée nombreuse; il livra bataille près du village de Gellheim, dans la proximité de Worms, le 2 juillet 1298, fut vaincu et tué par la main d'un inconnu. Albert, qui nia toujours qu'Adolphe eût péri de sa main, fut proclamé empereur à Francfort le 27 juillet. GAMS.

ADOMMIM. (rougeur), colline dans la proximité de Galgala, sur les frontières entre Juda et Benjamin (1), et, d'après Eusèbe et S. Jérôme, sur le chemin de Jérusalem à Jéricho. Aujourd'hui encore on la nomme le Champ-Rouge. Au temps de S. Jérôme on la nommait Maledomim (מַעֲלֵה אֲדֻמִּים, *Ascensus rufo-rum seu rubentium*), à cause des flots de sang qu'y firent couler les voleurs de grand chemin (2) qui infestaient la contrée (3).

ADONAI (אֲדֹנָי) est le nom habituel dont les Juifs se servent pour désigner Dieu; quand dans l'Ancien Testament il est nommé de son nom propre de Jéhovah (יְהוָֹה), ils lisent simplement Adonai C'est par respect qu'ils ne prononcent pas le nom de Jéhovah; ils ont peur de le profaner. Ils prétendent que ce nom n'était prononcé qu'une fois fois chaque année par le grand prêtre, devant le Saint des saints, au jour de l'expiation, et que la véritable prononciation de ce nom s'est tout à fait perdue. Aussi Philon d'Alexandrie (4) l'appelle un nom ineffable, et dans les Septante יְהוָֹה est toujours traduit par Κύριος; ce qui prouve que l'habitude des Juifs de ne pas prononcer ce nom est très-ancienne. On fait dériver le mot אֲדֹנָי, dont les points-voyelles sont sous יְהוָֹה, du mot très-fréquent אָדוֹן, Seigneur, comme le *pluriel majest.*, suivant l'ancienne forme du pluriel, les Septante ayant aussi traduit de cette façon. Or אֲדֹנָי s'emploie exclusivement pour Jéhovah, et paraît ne pas être un nom commun (*n. appellativum*), mais, comme יְהוָֹה, un nom propre (*n. proprium*), et cela : 1° parce qu'il n'a jamais l'article où il devrait l'avoir, tandis que d'autres noms, par lesquels Jéhovah est d'ailleurs aussi désigné, comme par exemple אֱלֹהִים, שַׁדַּי, le reçoivent; 2° parce que l'augment ָי n'est ni la forme du pluriel, ni le pronom possessif de la première personne, (mon Seigneur), tandis que dans les deux cas il faudrait qu'il y eût un patach en place d'un kametz; et 3° parce que Jéhovah se nomme lui-même Adonai dans Isaïe, 8, 7, et Job, 28, 28, comme

(1) *Jos.*, 15, 7; 18, 17.
(2) Conf. *Luc*, 10, 30.
(3) *Onom. ad. v. Adomim.*
(4) I, 630.

il s'est donné le nom de Jéhovah dans l'Exode, 3, 14 et 15, et 6, 2. D'après cela la tradition des Juifs, selon laquelle le nom de Jéhovah ne servait que pour des usages sacrés, ou même exclusivement pour le cas mentionné ci-dessus, ne semble pas tout à fait sans fondement. Ils n'osaient probablement pas le prononcer à cause du texte de Moïse, Exode, 20, 7, et, dans la crainte de pécher, ils se servaient habituellement du nom d'Adonai.

WETZER.

ADONIA. 1° Fils de David et de Haggith, né à Hébron (1). Après la mort d'Ammon et d'Absalon, il crut avoir un droit incontestable au trône, et tint à cet effet, dans les dernières années de la vie de son père, une cour (2); il essaya même, à la fin du règne de David, de s'emparer du gouvernement, mais il échoua; son projet fut découvert et déjoué par Nathan et Bethsabée. David fit proclamer Salomon roi d'Israël (3). Celui-ci promit toute sûreté à Adonia, s'il voulait se tenir tranquille (4). Mais Adonia ayant désiré pour femme Abisag la Sunamite, et ayant trahi par là ses projets ambitieux, fut mis à mort par Bénaïa, d'après les ordres de Salomon (5).

2° Un des lévites que le roi Josaphat envoya dans le pays, la troisième année de son règne, pour instruire le peuple de la loi de Dieu (6).

3° Un lévite sous Néhémie (7).

ADOPTIANISTES. On désigne par ce nom les partisans de la doctrine hérétique d'après laquelle le Christ, selon son humanité, n'est qu'un fils adoptif de Dieu. Déjà, pour combattre l'erreur de Nestorius, l'Eglise, au concile œcuménique d'Éphèse (an 431), avait proclamé sa doctrine sur le rapport des deux natures en Jésus-Christ, en disant que le Christ unit deux natures en une personne; donc, par rapport à la personnalité unique du Christ, les attributs divins et humains sont unis; par rapport aux natures, ils sont séparés. Le concile de Chalcédoine (451) proclama encore plus soigneusement et plus exactement la doctrine des deux natures en Jésus-Christ, déclarant que l'union des deux natures exclut tout mélange, toute confusion (ἀσυγχύτως et ἀτρέπτως), mais en même temps toute séparation, toute division, toute désunion (ἀδιαιρέτως et ἀχωρίστως). Dans le dernier quart du huitième siècle, Élipand, archevêque de Tolède, ville alors au pouvoir des Maures, comprenant mal, et à un point de vue restreint, quelques explications d'Isidore de Séville et quelques passages de la liturgie mozarabique, ne put résoudre cette question: « Le Christ, quant à son humanité, est-il vrai fils, ou fils adoptif de Dieu? » Félix, évêque d'Urgel, dans la Marche espagnole soumise à l'empire de Charlemagne, répondit à la question « que le Christ, d'après sa nature divine, est vrai Fils de Dieu (*proprius Dei Filius*), mais que, quant à sa nature humaine, il n'est que fils adoptif, comme les fidèles par le Baptême sont adoptés de Dieu et deviennent ses enfants. » Cet adoptianisme était évidemment une erreur et un retour à l'hérésie nestorienne, ce qu'Alcuin comprenait parfaitement, lorsqu'il dit dans le premier de ses sept livres contre Félix, c. 11: *Sicut Nestoriana impietas in duas Christum divisit personas propter duas naturas, ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium, alterum adoptivum. Si vero Christus est proprius Filius Dei Patris et adoptivus, ergo est alter et alter.*

(1) II *Rois*, 3, 4.
(2) III *Rois*, 1, 5.
(3) III *Rois*, 1, 7 sq.
(4) III *Rois*, 1, 52.
(5) III *Rois*, 2, 13-25.
(6) II *Paralip.*, 17, 8.
(7) *Néhém.*, 10, 17.

Félix ne devait naturellement pas manquer d'adversaires, d'autant plus qu'Élipand, dans une encyclique, voulait faire de l'adoptianisme une règle de foi universelle, et que cette erreur avait trouvé des adhérents au nord des Pyrénées. Parmi les adversaires, à la tête desquels se placèrent l'abbé Béatus de Libana et son disciple Éthérius, évêque d'Osma, on compte beaucoup de théologiens espagnols et français, de savants laïques, notamment Alcuin. Ceux-ci déclarèrent l'adoptianisme une hérésie, ce qui les fit accuser à leur tour d'hérésie béatienne par Elipand. On appela d'abord, sans succès, Félix au concile de Narbonne; bientôt après un concile de Frioul rejeta l'adoptianisme comme une hérésie. Mais, pour combattre plus directement encore l'erreur, toute la controverse dut être examinée de nouveau, d'après le désir de Charlemagne, dans un concile tenu à Ratisbonne, en 793. L'erreur fut derechef censurée et Félix avoua sa faute. Il renouvela solennellement sa rétractation devant le Pape Adrien I[er], dans la même année, à Rome. Mais, à peine de retour dans son diocèse, Félix chercha à faire encore une fois prévaloir ses opinions anciennes, si bien que Charlemagne se vit obligé de convoquer un nombreux concile à Francfort (794). Là encore l'adoptianisme fut anathématisé. Pendant qu'un concile de Rome, tenu sous le Pape Léon III, en 799, confirmait les décrets de Francfort, Félix se trouvait à un concile d'Aix-la-Chapelle, où il fut pleinement convaincu de son erreur, par Alcuin, dans un colloque qui dura plusieurs jours, et où il renonça sérieusement à ses erreurs. Mais comme on ne pouvait accorder une entière confiance à Félix, qui, avec l'opiniâtreté propre à tous les hérétiques, était toujours revenu à son erreur, après l'avoir, à plusieurs reprises, solennellement reniée, on ne lui permit pas de retourner dans son diocèse, et il fut placé sous la surveillance de Leidrad, archevêque de Lyon, sous le successeur duquel, Agobard, Félix mourut en 816, dans la foi de l'Église. Quant à Élipand, il persévéra jusqu'à sa mort, dans son hérésie (800). Tandis que les conciles que nous avons cités, et surtout Alcuin, combattaient énergiquement et victorieusement l'adoptianisme, Benoît, abbé d'Aniane, Leidrad, archevêque de Lyon, et Nefried, archevêque de Narbonne, travaillaient à détruire complétement cette hérésie parmi le peuple, en propageant activement la véritable doctrine; et c'est ainsi qu'il arriva que l'adoptianisme ne survécut pas à Félix. La controverse eut cet avantage pour l'Église que les théologiens espagnols et français étudièrent plus sérieusement les sources de la théologie dogmatique dans les Pères, et que la vie religieuse sortit renouvelée de ces débats.

Fritz.

Adoption. C'est l'acte légal par lequel, sous l'autorité publique, une personne choisit pour son enfant un individu étranger, qui jusqu'alors n'était pas sous son autorité ou qui avait cessé de l'être. Elle est, d'après le droit romain, ou l'*arrogation* quand c'est un homme *sui juris* qui est adopté, ou *datio in adoptionem* quand c'est un fils de famille (*filius familias*) qui est donné, par celui qui l'a en sa puissance, en adoption à un autre. L'adoption est ou parfaite (*adoptio plena*), quand le père adoptif est un ascendant véritable de l'enfant, ou imparfaite (*adoptio minus plena*), quand ce lien naturel manque. L'adoption devient importante pour le droit ecclésiastique en ce qu'elle détermine l'empêchement de mariage qui naît de la parenté légale. A côté de la parenté reposant sur la génération réelle il y a divers rapports conventionnels imitant la parenté naturelle. Une parenté analogue à celle-là naît, d'après le droit romain, de l'adoption entre le

père adoptif et l'enfant adoptif, comme entre ce dernier et les agnats du premier; c'est la parenté civile ou légale (*cognatio civilis, cognatio legalis*). Le droit romain défend le mariage entre le père adoptif et la fille adoptive ou la fille du fils adoptif, entre le fils adoptif et la veuve ou la mère du père adoptif; en outre, entre les personnes que l'adoption place dans les rapports d'oncle et de nièce, de tante et de neveu, en tant qu'ils sont agnats entre eux, et, pour garantir la convenance du rapport de l'agnation, entre le fils adoptif et la sœur de la mère du père adoptif (1). Mais, dans la règle, ces unions ne sont défendues qu'autant que dure le rapport d'adoption; seulement le mariage du père adoptif avec la fille adoptive ou la veuve du fils adoptif, ainsi que celle de ce dernier avec la veuve du premier, reste défendu, même quand le lien de l'adoption est dissous (2). D'après les prescriptions de Justinien sur les différences de l'adoption, elle forme un empêchement de mariage. Le droit canon s'est, en général, à cet égard rattaché au droit romain (3). Dans les pays de droit commun ces principes subsistent encore; là où règne une législation particulière, c'est celle-ci qui règle la matière.

« La loi française a soumis l'adoption à des conditions sévères et à des formes rigoureuses.

« Nul ne peut adopter s'il a des enfants ou descendants légitimes, ou si étant marié il n'a pas le consentement de son conjoint (4). L'adoptant doit en outre avoir cinquante ans au moins, au minimum quinze ans de plus que l'adopté, et avoir donné des soins à ce dernier dans sa minorité pendant six ans au moins. Ces trois dernières conditions ne sont pas exigées lorsque l'adopté a sauvé la vie à l'adoptant (5). L'adopté doit être majeur et muni des consentements qui lui seraient nécessaires pour le mariage (6). L'adoption est prononcée par la justice, après une procédure contradictoire (7).

« Les liens de parenté fictive formés par l'adoption empêchent le mariage entre : — 1° l'adoptant, l'adopté et ses descendants; — 2° les enfants adoptifs du même individu; — 3° l'adopté et les enfants qui pourraient survenir à l'adoptant; — 4° l'adopté et le conjoint de l'adoptant, et réciproquement (8). »

Buss.

ADORATION DE L'EUCHARISTIE. L'Église catholique, instruite par l'Écriture et la tradition, reconnaissant que l'Homme-Dieu est présent dans l'Eucharistie, lui rend le culte qui lui est dû, le culte de latrie, *cultus latriæ*, comme cela est professé, par exemple, dans ces paroles de S. Ambroise : « C'est la chair du Christ, que les apôtres ont adorée dans Notre-Seigneur Jésus-Christ, que nous adorons aujourd'hui dans ces mystères. » Toute la liturgie, en ce qui se rapporte à l'Eucharistie, est une liturgie latreutique, et ne peut être comprise, dans la moins apparente de ses rubriques, sans la clef véritable, qui est la foi à la présence réelle de l'Homme-Dieu. Comme cette adoration du Christ eucharistique se perpétue à travers tout le culte catholique, elle lui prête une magnificence surnaturelle. Les

(1) Fr. 14, § 1, 4; fr. 17, § 2; fr. 55, pr. et § 1. D. *De Rit. nupt.*, XXIII, 2, fr. 23. *De Adopt.*, I, 7, § 1, 5. D. *De Nupt.*, I, 10.

(2) Fr. 14, pr. et § 1. D. *De Rit. nupt.*, § 1, t. I, *De Nupt.*

(3) C. 1, c. XXX, 9, 3 (Nicol., I, a. 866); c. 5, eod. (Pascal., II, a. 1110); c. 6, eod.; c. I, X, *De Cognat. legal.* (4, 13).

(4) Art. 343 et 344, *Code Napoléon*.

(5) Art. 343 et 345, *Code Napoléon*.

(6) Art. 346, *Code Napoléon*.

(7) Art. 353 à 360, *Code Napoléon*.

(8) Art. 358, *Code Napoléon*.

injures dont on a prétendu poursuivre l'Église, à cause du culte latreutique qu'elle rend au Christ eucharistique, se résument dans le *Deus in pyxide*, mais ne sont certes pas en état d'empêcher le catholique de plier le genou devant le Très-Saint Sacrement, *Sanctissimum*, qu'il soit conservé dans le tabernacle, ou porté aux malades, ou exposé publiquement sur l'autel. La manifestation la plus éclatante de cette adoration de l'Eucharistie se trouve dans la Fête-Dieu. Il faut se rappeler ici l'hymne de S. Thomas d'Aquin : « *Adoro te devote, latens Deitas!* » Dans la sainte messe, c'est à l'élévation surtout qu'a lieu cette adoration.

MAST.

ADORATION PERPÉTUELLE. Il y a dans beaucoup de diocèses une confrérie dont le but est d'adorer le Saint Sacrement, de telle sorte qu'il n'y ait pas une heure du jour ni de la nuit durant laquelle au moins une personne ne soit en prière devant le Saint Sacrement exposé. A cette fin on distribue les lieux et les personnes en un certain ordre ; on marque à chacune des personnes qui prennent part à la dévotion l'heure à laquelle elle doit se rendre dans l'église désignée pour y adorer en silence. Cette pratique est aussi fréquente dans les couvents. La pensée qui en est la base est à la fois extrêmement tendre et essentiellement catholique. C'est une imitation des saints anges, dont l'occupation est d'adorer sans interruption le Seigneur ; c'est une pieuse anticipation sur la béatitude future (1). L'adoration perpétuelle est un fait caractéristique du culte catholique. En outre, elle est la source de la plus abondante bénédiction pour la terre ; elle a une grande et profonde influence sur l'histoire, comme il apparaîtra clairement au jour du jugement. En France on nomme Sacramentaires de jeunes filles qui se sont associées en vue de l'adoration perpétuelle du Saint Sacrement de l'autel.

ADULTÈRE. C'est, d'après les principes chrétiens, la violation de la fidélité conjugale, résultant de la cohabitation d'un homme marié ou d'une femme mariée avec une personne autre que le conjoint légitime. Il doit être considéré au double point de vue de la violation des droits de l'époux et de la sainteté de l'état conjugal, qui est placé sous la protection de l'Église et de l'État ; il est par conséquent un délit privé et un délit public, un attentat à l'ordre établi dans l'Église et dans l'État. Avant le Christianisme, alors que la femme était livrée sans condition à l'autorité du mari et que toute l'organisation sociale était fondée sur cette autorité absolue, les droits de l'homme seul étaient l'objet de la garantie publique ; l'infidélité de la femme, la violation du droit conjugal par un tiers étaient considérées et punies comme adultère (2). La punition était originairement chez les Romains l'affaire du mari et des parents. La loi Julia *de Adulteriis coercendis*, décrétée sous Auguste, outre les amendes payables par les deux coupables, condamnait la femme à l'exil dans une île et faisait de l'adultère un délit public. Constantin abolit le droit qu'avait chacun, dans les affaires de ce genre, d'accuser ; mais il caractérisa l'adultère comme un sacrilége, et le punit de la peine du glaive (3). Ses successeurs allèrent plus loin et comparèrent la faute au parricide. Mais l'idée de l'adultère ne portait que sur l'infidélité de la femme et la faute du complice, et il en coûta

(1) *Apoc.*, 7, 11.

(2) *Levit.*, XX, 10. *Deut.*, XXII, 22 sq. 6. § 1. D. *Ad leg. Jul. de Adult. coercend.* (48, 5) sq. 101 pr. D. d. v. S. (50, 16), c. 1. *Cod. ad leg. Jul. de Adult.* (9, 9). *Lex Ripuarior.*, t. 35, § III. *Lex Alamannor.*, tit. 51. *Lex Bajuvarior.*, t. 7, c. 1. *Lex Burgund.*, t. 68. *Lex Wisigothor.*, lib. III, t. 4, § 13. Cf. § 9, eod.

(3) C. 30. C. *De Adult.*

de longues et pénibles luttes à l'Église pour faire pénétrer dans l'esprit des peuples la conviction que, par rapport à la fidélité, les droits des époux étaient égaux, et qu'ainsi les maris infidèles devaient être considérés comme adultères (1). Ce principe triompha d'abord complétement chez les peuples germaniques, où il prévalut aussi dans le droit civil. La peine fut, du moins dans les cas les plus graves, l'exécution capitale par le glaive (2). Telle fut également la législation pénale de Charles-Quint (3). Il s'en rapportait quant à la peine, laquelle devait être la même pour l'époux infidèle que pour la femme et son complice, à la tradition des ancêtres et du droit impérial (c'est-à-dire des anciens droits provinciaux de la loi romaine). Le relâchement des principes moraux qui, depuis, et surtout dans le dix-huitième siècle, sous prétexte de liberté philosophique, a prévalu (4), réagit principalement contre la sévérité avec laquelle étaient traitées, dans l'ancien droit, les fautes conjugales, et, d'une part, s'opposa à l'application des anciennes dispositions pénales sur l'adultère en en rendant la preuve plus difficile, et d'autre part chercha à les faire disparaître en introduisant des lois plus douces. Ces lois furent très-variées dans les divers États, édictant soit des peines infamantes, soit des amendes, la plupart cependant menaçant le troisième adultère de la peine de mort. Mais l'usage a aussi aboli cette disposition. La peine de mort n'est plus nulle part et dans aucun cas prononcée. Dans les pays de droit coutumier, en Allemagne la peine est la plupart du temps arbitraire, et, quand elle est appliquée, généralement fort adoucie ; c'est un emprisonnement de trois à quatre mois ou une amende médiocre. Les nouveaux codes ont confirmé cette coutume. Le droit prussien, autrichien, bavarois, condamne l'adultère d'un emprisonnement d'un an au maximum. La législation française étend cette peine contre la femme infidèle jusqu'à deux ans et y ajoute une légère amende. Toutes ces législations traitent l'adultère de l'homme avec beaucoup plus d'indulgence que celui de la femme, et ne frappent le coupable que sur la plainte expresse de l'époux lésé. C'est ainsi que l'adultère s'est naturalisé dans nos mœurs, d'autant plus qu'en même temps l'Église a été peu à peu entravée dans l'application de ses peines purement spirituelles, sous le prétexte qu'elle troublerait la vie civile. L'Église a prononcé contre les deux époux adultères la peine de l'excommunication. Si le complice de la femme adultère est un ecclésiastique, elle le frappe de plus d'une réclusion perpétuelle dans un couvent ou dans un autre lieu de détention (5). L'adultère, d'après le droit canon, oppose, même après la mort de l'époux lésé, au mariage du survivant avec le complice, un empêchement dirimant en deux cas : 1° lorsque l'adultère a été commis avec la promesse d'un mariage futur ou sous la forme d'un mariage apparent, et que la personne coupable d'adultère savait que son complice était engagé dans les liens du mariage (6) ; 2° quand le meurtre a été tenté ou accompli contre l'époux innocent, dans le but de réaliser le mariage projeté, que les deux adultères soient coupables du meurtre ou du projet de meurtre, ou que l'un d'eux seulement l'ait commis à l'insu de l'autre (7).

De Moy.

ADRAMÉLECH. 1° Une des principales

(1) De Moy, *Hist. du Droit matrim.*, p. 132.

(2) Jarcke, *Manuel du Droit pénal com. de l'Allem.*, III, 20.

(3) Article 126.

(4) *Voy.* Beccaria, *Délits et Peines*.

(5) C. 6, X, *De Adult.* (5, 16); c. 10, *Dist.* LXXXI.

(6) C. 2, 4, 5, 6, X (4, 7). *Can.* 3, *caus.* 30, *quæst.* 1.

(7) C. 3, X (4, 7).

divinités des Sépharvaïtes, importée des peuples indigènes de Canaan parmi les dix tribus et honorée à côté de Jéhovah. Le culte d'Adramélech consistait, comme celui de Moloch, dans des sacrifices humains (1), d'où l'on peut conclure que les deux divinités étaient identiques. Le nom signifie « roi du feu » et semble, ainsi qu'on l'admet généralement, faire allusion au soleil.

2° Un des deux fils de Sennachérib, roi d'Assyrie, qui le tuèrent dans le temple de son dieu Nesroch et s'enfuirent en Arménie (2).

ADRAMYTTIUM. Cette colonie athénienne dans la grande Mysie, au bord oriental du golfe Adramyttique, en face de Lesbos, formait une ville de commerce assez importante, avec un port qui a gardé son nom jusqu'à ce jour, et qui reste une localité assez considérable. C'est sur un vaisseau d'Adramyttium que S. Paul, captif, fut transporté de Césarée à Rome (3).

ADRIATIQUE (MER) (Ἀδρίας), (4) a, dit-on, reçu son nom de la ville d'Adria, en Istrie. On entend sous ce nom, outre le golfe de Venise, la mer qui sépare l'Italie de la Grèce et dans laquelle est comprise la Sicile; Hésychius pouvait donc appeler encore Adriatique la mer Ionienne, quoique les deux mers Adriatique et Ionienne fussent déjà distinctes chez les anciens.

ADRIEN. Le nom d'Adrien (*Hadrianus*) a été porté par six Papes.

1° ADRIEN Ier, Romain de naissance, fut élu en 772, régna près de vingt-quatre ans et fut l'ami intime de Charlemagne. Vivement pressé par Didier, roi des Lombards, et assiégé dans Rome, Adrien appela le roi franc Charles à son secours. Celui-ci apparut en 773 à la tête d'une armée, renversa le royaume lombard, confirma et augmenta les dons faits par son père Pepin au Pape, et fonda ainsi, à proprement dire, l'État ecclésiastique (774). Adrien et Charles se jurèrent alors une perpétuelle amitié, et l'on célébra de grandes fêtes à Rome en l'honneur de Charles. Deux ans plus tard (776), l'empereur apparut pour la seconde fois en Italie pour soutenir le Pape contre ses ennemis, les ducs de Naples et de Bénévent, contre Léon, archevêque de Ravenne, etc., etc. Charlemagne visita une troisième fois Adrien en 781. Peu de temps après, l'impératrice de Constantinople Irène invita le Pape à convoquer avec elle le septième concile œcuménique, deuxième de Nicée, pour terminer la scandaleuse controverse des images. Adrien prêta très-volontiers les mains à cette mesure, envoya des légats à ce concile (5) et en confirma les décisions (787).

Charlemagne revint dans la même année 787 pour la quatrième fois à Rome, et quoique plus tard (par un malentendu) (6) il protestât avec ses Francs contre les actes du deuxième Concile de Nicée que lui avait communiqués le Pape, leur amitié n'en fut nullement troublée. Il pleura Adrien comme un frère lorsque celui-ci mourut en 795, et composa pour lui une épitaphe, en distiques latins, qu'on peut encore voir à Rome. Il faut remarquer aussi que la controverse de l'adoptianisme (7) eut lieu sous Adrien, et que ce Pape est un des principaux pontifes auxquels sont dues l'indépendance de Rome et la grandeur de la papauté.

2° ADRIEN II, Romain, élu en 867, régna quatre ans. Il avait déjà refusé deux

(1) IV *Rois*, 17, 31.
(2) IV *Rois*, 19, 37. *Isaïe*, 37, 38.
(3) *Act.*, 27, 2.
(4) *Act.*, 27, 27.
(5) *Nicænum*, II, a. 787.
(6) *Voy.* IMAGES (CONTROVERSE DES).
(7) *Voy.* ce mot.

fois la dignité pontificale, à laquelle le désignaient ses vertus, sa pureté, sa bienfaisance, et la refusait une troisième fois, malgré l'unanimité de l'élection, quand la ferme volonté du peuple le détermina à accepter (il avait soixante-quinze ans). Voigt dit, dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, qu'il y avait précisément alors à Rome des députés de Louis le Débonnaire. Chacun voit que c'est un anachronisme ; car Louis le Débonnaire mourut en 840. Au moment de l'élection d'Adrien, c'était Louis II, fils de Lothaire Ier et petit-fils de Louis le Débonnaire, qui régnait. Adrien II fut le successeur du grand Pape Nicolas Ier, qui lui légua la guerre contre Lothaire II, duc de Lorraine, coupable d'avoir illégalement répudié sa femme. Trompé par Lothaire, qui lui avait promis par serment qu'il n'aurait plus de commerce avec Waldrade, sa femme illégitime, Adrien le releva de l'excommunication et lui donna de sa main la communion. Lothaire étant mort peu de temps après (869), cette fin prématurée fut considérée comme un châtiment de son mensonge, et la considération du Pape s'accrut par cette espèce de jugement de Dieu. Adrien agit en vrai Pape dans la lutte des Carlovingiens, au sujet de la Lorraine, lorsque la mort de Lothaire II en eut rendu la possession vacante ; il éleva publiquement la voix en faveur de l'héritier légitime, l'empereur Louis II, que ses oncles Charles le Chauve et Louis le Germanique avaient dépouillé de son héritage. Il défendit aussi vigoureusement contre Hincmar, archevêque de Reims, la suprématie papale, et entre autres ce principe : « qu'un évêque ne peut être déposé que par le Pape, et non par un synode provincial. » Il ne vit pas la fin de cette dispute, étant mort en 872. C'est sous son pontificat qu'eut lieu la grande lutte avec Photius de Constantinople (1).

3° Adrien III, né à Rome, élu en 884, ne régna que seize mois. La lutte contre Photius continua sous son pontificat. Adrien avait formé le projet d'élever, à la mort de Charles le Gros, un grand d'Italie à la royauté de ce pays ; mais il mourut avant Charles, en se rendant à une diète d'Allemagne.

4° Adrien IV était un petit mendiant anglais, lorsqu'il fut admis comme domestique au couvent de Saint Rufus, près d'Avignon; il ne tarda pas à devenir frère, et plus tard il fut élu abbé du couvent. Ses religieux s'étant plaints au pape de sa sévérité, Eugène III, disciple de S. Bernard, éleva Adrien à la dignité de cardinal légat en Norwége. Bientôt après, en 1154, élu Pape à l'unanimité, il eut, en cette qualité, à soutenir la fameuse lutte contre Frédéric Barberousse (2), pendant laquelle il mourut, le 1er septembre 1159. Il avait eu également à combattre Guillaume Ier (le Bohémien), roi de Sicile, et l'avait obligé à reconnaître solennellement la suzeraineté du Pape sur le royaume de Sicile, qui, dès l'origine de la puissance normande en Italie, avait été déclaré fief papal. A cette époque aussi le fameux Arnauld de Brescia (3) avait, dans Rome même, attaqué la puissance temporelle des Papes et trouvé beaucoup d'adhérents parmi les Romains; mais Adrien prononça l'interdit contre la ville, qu'il obligea ainsi à chasser le démagogue, lequel tomba entre les mains de Barberousse. Adrien recouvra la possession temporelle de Rome.

5° Adrien V, de la famille des Fiesque, de Gênes, neveu du Pape Innocent IV, avait été légat en Angleterre, monta malade sur le Saint-Siége (1276) et mourut trente-huit jours après son exaltation.

(1) *Voy.* Photius.
(2) *Voy.* ce mot.
(3) *Voy.* ce mot.

6° **Adrien VI**, fils d'un artisan d'Utrecht, obtint par son savoir une chaire à l'université de Louvain, et fut choisi en 1507 par l'empereur d'Allemagne Maximilien I[er] pour être le précepteur de son petit-fils Charles, depuis Charles-Quint, qu'il éleva dans les Pays-Bas. Adrien fut en même temps nommé doyen de la cathédrale de Louvain. Il gagna tellement la faveur de son royal élève qu'en 1515, lorsqu'on vit approcher la mort de Ferdinand le Catholique, Charles envoya Adrien en Castille, avec la mission d'observer de près les dispositions de l'Espagne et de prendre possession du royaume, au nom de son maître, au moment où Ferdinand mourrait.

Charles était, du chef de sa mère, petit-fils et héritier de Ferdinand le Catholique. Celui-ci étant mort le 23 janvier 1516, et le cardinal Ximénès, archevêque de Tolède, désigné dans le testament de Ferdinand comme régent du royaume jusqu'à l'arrivée de Charles, ayant voulu s'emparer du gouvernement, Adrien parut avec un document signé de la main de Charles, qui le nommait, en cas de décès du roi, au nom du prince héréditaire, régent de Castille. Une lutte paraissait inévitable; mais les juristes rendirent une décision favorable aux prétentions de Ximénès. Le roi Ferdinand, disaient-ils, avait été, par le testament d'Isabelle (sa femme et l'héritière de Castille) et par le consentement des Cortès, déclaré unique régent légitime de Castille jusqu'à ce que Charles eût atteint l'âge de vingt ans. Par conséquent, tout ce que Ferdinand avait ordonné de son vivant était légal et valable, tandis que le prince Charles, étant personnellement sans autorité durant la vie de son grand-père, ne pouvait transmettre de pouvoir à personne. Toutefois, pour rendre la décision tout à fait valable, le cardinal proposa à son adversaire, Charles étant devenu indépendant depuis la mort de Ferdinand, de s'en remettre à la décision de Charles lui-même pour le choix de celui qui serait régent en Espagne jusqu'à son arrivée et d'administrer ensemble jusqu'à ce moment. Charles décida que Ximénès remplirait les fonctions d'administrateur du royaume, et Adrien celles de son envoyé. La même année 1516, Adrien, sur la proposition de Ximénès, fut élu évêque de Tortose, en Espagne, et grand inquisiteur d'Aragon. Néanmoins les rapports des deux prélats n'étaient pas toujours bienveillants, par cela qu'Adrien cherchait à exercer une plus grande influence sur le gouvernement que celle que lui concédait Ximénès. Aussi, lorsqu'en 1517 Adrien fut nommé cardinal, Ximénès s'efforça de l'éloigner des Castilles. Cet état de choses très-tendu dura jusqu'à l'arrivée de Charles et même jusqu'à la mort de Ximénès (8 novembre 1517). Charles, en quittant l'Espagne pour devenir empereur d'Allemagne, avait nommé Adrien administrateur du royaume. En 1522 l'influence de Charles-Quint le fit élire Pape. Adrien était résolu d'arrêter les progrès de la réforme en abolissant divers abus de l'Église et de la cour romaines; car le vieux professeur de théologie pensait que la dogmatique luthérienne ne pouvait être prise au sérieux par personne, qu'elle n'avait qu'une valeur d'opposition, en ce qu'elle attaquait des abus réels dans l'Église, et que, ces abus détruits, les Luthériens en viendraient bientôt à abandonner leur doctrine de la grâce. Il se trompait, ne voyait en général la chose que par le dehors, et ne serait point parvenu à apaiser l'orage déchaîné, lors même qu'il aurait pu réaliser des plans de réforme qui ne portaient que sur des détails. Adrien mourut après un an et demi de règne, le 14 septembre 1523. Ce pontife savant, pieux, vertueux, s'était montré, comme prince, inférieur aux circonstances où il avait paru

et fut peu regretté des Romains (1).

HÉFÉLÉ.

ADRIEN, empereur (117-138). Il n'en est question ici qu'à l'occasion de ses rapports avec les Juifs et les Chrétiens. Les Juifs s'étant soulevés en Palestine au moment où Adrien montait sur le trône, Martius Turbo, gouverneur de la Judée, les avait fait rentrer sous l'obéissance, et ils restaient tranquilles depuis près de quinze ans, travaillant avec ardeur, durant cet intervalle, à la restauration de Jérusalem, lorsque Adrien y envoya une colonie et donna à la ville, sortie de ses anciennes ruines, le nom d'*Ælia Capitolina*. Ælia était son nom de famille, Capitolina celui du temple, dédié à Jupiter Capitolin, qu'il fit élever au lieu où avait été jadis le temple du vrai Dieu. Peu de temps après, les Juifs levèrent de nouveau l'étendard de l'insurrection. L'empereur rappela de Bretagne pour les combattre Jules Sévère, qui les dompta au bout de trois ans d'une guerre opiniâtre et sanglante (136). Adrien ordonna qu'on passât la charrue sur le sol où avait été le temple, qu'on y semât du sel, et qu'Ælia fût rebâtie et peuplée de colons romains. Il défendit aux Juifs, sous peine de mort, d'approcher assez de la ville pour pouvoir l'apercevoir, et ne les y autorisa qu'une fois par an, le jour anniversaire de la destruction de Jérusalem par Titus, afin qu'ils pussent à leur aise pleurer leur malheur. Et, pour ajouter la dérision à leurs désastres, il fit poser au-dessus de la porte Ælia l'image en marbre d'un porc.

Adrien n'épargna pas davantage les lieux saints vénérés par les Chrétiens : A la place où le Christ était ressuscité il fit élever une statue de Jupiter; sur le Golgotha on dressa une Vénus en marbre; à Bethléhem on planta un bois en l'honneur d'Adonis, auquel fut consacrée la grotte où était né le Sauveur. La communauté des fidèles, composée de Judéo-Chrétiens dut, avec le reste des Juifs, abandonner Jérusalem, où, depuis la mort de Siméon, c'est-à-dire depuis 107 jusqu'en 137, elle avait eu treize évêques, tous nés dans le Judaïsme. Les Chrétiens issus du paganisme purent seuls rester dans la ville avec leur premier évêque, nommé Marc. Les Judéo-Chrétiens avaient jusqu'alors conservé, à Jérusalem, les usages mosaïques, et même la circoncision; mais cette observance cessa à cette époque parmi les fidèles et ne fut plus suivie que par les Nazaréens et les Ébionites.

Sulpice Sévère dit que la quatrième persécution des Chrétiens eut lieu sous Adrien ; mais ni Méliton, ni Tertullien, ni Eusèbe ne comptent cet empereur parmi les persécuteurs. On peut toutefois concilier les deux opinions. En effet, Adrien n'ordonna pas une persécution nouvelle, mais il laissa en vigueur les lois édictées contre les Chrétiens, de sorte que les gouverneurs de provinces purent agir contre eux à leur gré, encouragés qu'ils étaient d'ailleurs par l'attachement bien connu d'Adrien aux superstitions païennes et par sa haine contre les Juifs. Dans le fait, un grand nombre de Chrétiens furent persécutés, martyrisés, mis à mort sous le règne d'Adrien, et S. Jérôme a pu dire que la persécution de cette époque fut très-grave. Quadratus, disciple des Apôtres (qu'il ne faut pas confondre avec Quadratus, évêque d'Athènes, florissant vers 170), et Aristide présentèrent en 131 à l'empereur une apologie des Chrétiens, qui existait encore du temps d'Eusèbe et qui s'est perdue depuis. On présume que cette apologie amena un adoucissement dans le

(1) *Voy.* Höfler, *les Papes allemands*; Héfélé, *le Cardinal Ximénès*.

sort des Chrétiens, secondés que furent les deux apologistes, dans leurs efforts, par les réclamations que Sérennius Granianus, proconsul d'Asie, adressa à l'empereur en faveur des Chrétiens, que les simples cris de la populace faisaient livrer aux bourreaux. Adrien répondit à ces réclamations par l'édit suivant, adressé à Minucius Fundanus : « J'ai reçu la lettre de Granianus, à qui tu as succédé dans ses fonctions. L'affaire me paraît digne d'être examinée; car on ne doit ni inquiéter ces gens (les Chrétiens), ni favoriser les pures dénonciations des méchants. Si les habitants de la province ont quelque chose de certain à dire à l'appui de leurs accusations, et qu'ils puissent les justifier devant les tribunaux, laisse-les faire; mais qu'on ne fasse pas de recherches inutiles et qu'on ne crie pas contre eux. C'est à toi de t'enquérir si les plaintes sont fondées. Si quelqu'un les accuse et prouve qu'ils ont agi contre les lois, juge-les d'après la grandeur du délit; mais, si l'accusation est une calomnie, punis le calomniateur en proportion du délit dont il les a faussement accusés. »

Lampridius, auteur païen, confirme la tradition d'après laquelle Adrien aurait eu l'intention de mettre le Christ au rang des dieux, et aurait à ce sujet fait construire des temples sans idoles, pour y placer, à ce qu'on présume, l'image du Christ; ce dont il fut détourné par les représentations des prêtres, qui lui firent comprendre que, dans ce cas, tout le monde abandonnerait bien vite les autres temples et deviendraient Chrétiens. Ce qui donna lieu à cette légende, c'est qu'en effet Adrien fit bâtir des temples sans idoles, pour y placer, non l'image du Christ, mais celle de l'empereur lui-même. Conf. Ruinart, *Acta Martyrum ;* Stolberg, *Hist. de la religion de Jésus-Christ.*

SCHRÖDL.

ADSO, abbé du couvent de Montier-en-Der, un des principaux écrivains du dixième siècle, né de parents nobles et riches du Jura, *ditissimis nobilibusque parentibus Jurensi tellure* (1), reçut l'instruction dans le couvent de Luxeuil (2), fut appelé comme professeur à Toul, dirigea depuis 960 le couvent de Montier, se lia d'amitié avec les principaux personnages de son temps (Gerbert, devenu le Pape Sylvestre II, Abbo de Fleury, et d'autres), et se distingua par sa sollicitude pour les affaires de l'Église, par la gravité de ses mœurs, par sa science et ses écrits : *Et cum hominibus sui temporis gravissimis familiaritate conjunctus, rerum ecclesiasticarum cura, morum gravitate, eruditione et scriptis, quibus præsertim Sanctorum vitas et miracula exposuit, in Lotharingia et Francia floruit* (3). Il eut aussi de la célébrité comme prédicateur. Il mourut en 992, durant un pèlerinage qu'il avait fait à Jérusalem. Adso, outre des hymnes et un arrangement métrique du deuxième livre des *Dialogues du Pape Grégoire*, composa plusieurs *Vies de saints*, ainsi que l'*Histoire de la vie et des miracles de S. Mansuetus*, évêque de Toul (4), la *Vie de S. Basolus* (5), de *S. Flodobert* (6), et du *saint abbé Bercharius* (7). Il écrivit aussi une *Lettre à la reine Gerberge*, sur l'Antéchrist (8).

ADUFFE. *Voy.* MUSIQUE DES HÉBREUX.

ADURAM ou ADOR, ville au sud du territoire de Juda, que Roboam fit for-

(1) Pertz, *Script. IV*, p. 487.
(2) *Voy.* COLOMBAN.
(3) Pertz, *loc. cit.*, p. 489.
(4) *Voy.* Pertz, *loc. cit.*, p. 486 et 509.
(5) Dans Mabill., *Act. Sanct.*, ad. ann. 620.
(6) *Ibid.*, ad. ann. 673.
(7) *Ibid.*, ad ann. 685.
(8) *Voy.* Duchesne, ss. II, p. 844. Conf. Rivet, *Hist. litt.*, VI, p. 471-492.

tifier (1). Grotius et d'autres la tiennent pour la même qu'Adora (Ἄδωρα), que Josèphe place en Idumée, et qui serait par conséquent une de ces villes de la Judée qui, après l'exil, tombèrent au pouvoir des Iduméens. Mais dans ce cas elle devrait être beaucoup plus au sud, et le texte de I *Mach.*, 13, 20, ne permet pas de la considérer comme fort éloignée d'Adiada.

ÆGIDIUS DE VITERBE, général de l'ordre des Augustins. Très-versé dans la connaissance des langues grecque et hébraïque, poëte et prédicateur, il assista en 1512 au concile de Latran, devint cardinal en 1517, successivement évêque de Castro, Lanciano, Zara, Sutri, Nepi, Viterbe, légat *a latere* dans différentes cours; en 1523 protecteur de son ordre, et patriarche de Constantinople. La tiare semblait lui être destinée, lorsque la mort l'enleva à Rome même, le 12 novembre 1532. Un choix des écrits d'Ægidius se trouve dans Martène, *Collectio Nov.*, t. III. Ce sont, entre autres : *Historia viginti annorum per totidem Psalmos digesta* ; le même ouvrage porte aussi le titre : *de Sæculorum dispositione;* le manuscrit s'en trouve à Rome chez les Augustins. Cet ouvrage est identique encore avec celui que plusieurs savants intitulent : *Commentarius in quosdam Psalmos*; puis : *Commentarius in L. Sententiarum usque ad dist.* 17, *ad mentem Platonis. — Epistolarum familiarum ad Gabrielem Venetum liber, et diversarum ad diversos lib. VI.* Ensuite : *Eclogæ sacræ tres; Dictionarium, sive liber radicum Hebr.; Annotationes in tria priora capita Geneseos; Libellus de Ecclesiæ incremento; Liber dialogorum et oratio quam in principio concilii Lateranensis, anno* 1512, *habuit.* Ce discours se trouve dans les actes de ce concile, dans la Collection des Conciles de Hardouin, t. IX, p. 1576. Il y a aussi dans Montfaucon (*in Biblioth. Mss.*, t. II, p. 779) l'écrit : *Informatio contra Lutheranam sectam pro Sedis apostolicæ auctoritate*, etc., Conf. Alb. Fabricii *Bibl. Lat.*, t. I, p. 24. Düx.

ÆNEAS SYLVIUS. *Voy.* PIE II.

AÉTIUS et AÉTIENS. Né en Cœlésyrie, Aétius exerça d'abord le métier de chaudronnier, ou, selon Philostorge, celui d'orfèvre. Plus tard il se voua à la médecine, et, plus tard encore, sous des maîtres ariens, à la théologie, dans laquelle il se signala par son habileté sophistique. En 350, un de ses maîtres, le patriarche arien d'Antioche, Léontius, le fit diacre de cette église; mais l'empereur Constance, quoique arien lui-même, le chassa comme coupable d'athéisme, et Aétius vécut dès lors à Alexandrie, où il réunit des disciples autour de sa personne et devint le chef des Ariens stricts, ou *Anoméens*. Ils reçurent ce nom de leur principal dogme, d'après lequel le Fils est *inégal* au Père (ἀνόμοιος). On les nommait aussi *Eunomiens*, d'après Eunomius, qui fut pendant quelque temps évêque de Cyzique et le principal disciple d'Aétius. Ils s'appelaient encore *Hétérousiens*, parce qu'ils soutenaient que le Fils était d'une autre substance que le Père (ἑτέρας οὐσίας), et enfin *Exoucontiens*, parce qu'ils enseignaient que le Fils a été créé de rien (ἐξ οὐκ ὄντων). Les sophismes dont se servaient les Aétiens pour prouver, par les idées de génération et de production qu'ils appliquaient aux relations divines, que le Fils est plus jeune que le Père, et par conséquent lui est subordonné; leur présomptueuse prétention de connaître par la dialectique Dieu aussi bien que l'homme; leur fausse opinion du Christ, qu'ils abaissaient au rang des créatures, tout cela mit les partisans d'Aétius en fort mauvais renom, et lui valut à

(1) II *Paralip.* II, 9.

lui-même le surnom d'Athée (Ἄθεος). Les lois sévères de Théodose le Grand et de ses fils mirent fin à cette secte dans l'empire romain. HÉFÉLÉ.

AFFECTIONS, mouvements vifs de l'âme, qui naissent à la fois de ses forces passives et actives. L'objet de l'affection excite le désir, à ce point que l'âme réagit et tend à satisfaire le besoin né en elle comme en mécanique un corps élastique tend à reprendre sa forme quand elle a été comprimée par un agent extérieur (1). Les affections, d'après le sentiment qu'elles excitent et la réaction qu'elles provoquent, d'après leur source et leur but, peuvent se diviser en trois classes : A, les affections *agréables :* 1° la satisfaction (2), 2° le plaisir (3), 3° le ravissement (4); B, les affections *désagréables :* 1° la crainte (5), 2° l'inquiétude (6), 3° la tristesse (7); C, les affections *mélangées :* 1° la mélancolie (8), 2° le désir ardent (9). Lactance, combattant l'assertion des stoïciens : *Sapientis est non affici*, dit excellemment sur la portée morale des affections (10) : *Non per se mala sunt quæ Deus homini rationabiliter inseruit; sed, cum utique sunt natura bona, quoniam ad tuendam vitam sunt attributa, male utendo fiunt mala; sicut si fortissime pro patria dimices, bonum est, si contra patriam, malum. Sic et affectus : si ad usus bonos habeas, virtutes erunt; si ad malos, vitia dicentur*. Nous voyons dans Jésus lui-même la joie (11), la tristesse (12), la compassion (13), l'inquiétude (14), la colère et l'indignation (15). Toutefois, par suite du péché originel, la sensibilité de l'âme est en partie trop comprimée, en partie surexcitée; tantôt la réaction est insuffisante, tantôt elle est excessive, et les mouvements de l'âme qui en résultent deviennent facilement blâmables ou coupables par leur but, leur forme, leurs circonstances (16). *Voy.* sur l'éducation nécessaire et la guérison possible de l'âme et de ses affections, par la vigilance sur soi-même, par l'abnégation, le désintéressement, le renoncement, Hirscher, *Morale*, t. II, p. 226 sq.; quant aux remèdes et aux moyens d'éducation qu'offre l'Église, *idem*, p. 265. Descartes a fait un traité spécial *de Passionibus animæ*. MACK.

AFFECTIONS, manière de les traiter au point de vue homilétique. *Voy.* PRÉDICATION.

AFFECTIONS DIVINES. *Voy.* ANTHROPOPATHIE.

AFFINITÉ. La véritable affinité (*affinitas vera*) est le rapport qui naît par suite de la cohabitation légitime ou illégitime entre l'époux ou le concubinaire et les parents naturels de l'autre partie. Mais il y a aussi une affinité fictive ou légale (*affinitas ficta, s. quasi affinitas*). L'une et l'autre déterminent dans la règle entre les personnes indiquées un empêchement de mariage, et, si celui-ci a été conclu, même sans arrière-pensée, il est nul, tant qu'il n'y a pas été remédié par une dispense (17).

I. L'affinité proprement dite est, conformément aux législations mosaïque, romaine et canonique, reconnue en Al-

(1) Deutinger, *Doctrine de l'âme*; Ratisb., 1844, p. 165.
(2) *Matth.*, 8, 10.
(3) *Luc*, 19, 6.
(4) *Luc*, 9, 4, 5.
(5) *Marc*, 16, 8.
(6) *Matth.*, 26, 36 sq.
(7) *Jean*, 11, 16, 21, 32-36; 38.
(8) *Luc*, 24, 1924.
(9) Ps. 41, 2.
(10) *Epitome*, c. 4.
(11) *Luc*, 10, 21.
(12) *Jean*, 11, 33.
(13) *Luc*, 10, 41.
(14) *Luc*, 22, 44. *Jean*, 12, 27.
(15) *Marc*, 3, 5. *Jean*, 24, 1, 17.
(16) *Voy.* PÉCHÉ ORIGINEL.
(17) *Voy.* MARIAGE (EMPÊCHEMENTS DU), n° II, 8.

lemagne comme empêchement de mariage par la loi civile, et par conséquent comme base de nullité.

1° La législation mosaïque (1) défend, à ce point de vue, le mariage avec la belle-mère, la belle-fille, les petits-enfants issus d'elle, avec la veuve du frère, s'il y a eu des enfants, car dans le cas contraire le frère devait épouser la veuve de son frère restée sans enfants (2); en outre, avec la veuve de l'oncle paternel, et (du moins d'après la Vulgate) avec la veuve de l'oncle maternel.

2° Le droit romain (3) prohibe le mariage avec la belle-fille et la belle-mère, avec la veuve du frère, avec la belle-sœur, enfin le mariage du beau-père avec la veuve du beau-fils et celui de la belle-mère avec le mari survivant de sa belle-fille.

3° Le droit canon, partant de ce point de vue que l'union charnelle existant entre ceux qui cohabitent ensemble détermine une alliance entre les parents des deux côtés (4), déclarait le mariage d'un époux avec un parent naturel de l'autre époux aussi illicite que celui contracté avec ses propres parents. C'est pourquoi on calculait l'affinité par les degrés, en suivant l'analogie de la parenté du sang, d'après le principe : *Quo quis gradu unum ex conjugibus cognatione attingit, eodem gradu alteri conjugi affinis est* (5), et par suite on étendait la prohibition du mariage (6) entre les alliés jusqu'au septième degré d'après le calcul canonique (7). Quoique les parents des deux époux pussent se marier entre eux (*affinitas enim non parit affinitatem*), on étendait l'empêchement d'affinité aux enfants (nés d'un second mariage) de la femme et aux parents du premier mari (8). Enfin on distinguait, à côté de l'affinité proprement dite, une seconde et troisième affinité (*affinitas secundi generis, tertii generis*), en déclarant prohibé le mariage entre l'un des époux et les alliés de l'autre époux défunt, et même entre un des conjoints et les alliés des alliés de l'autre (9). Toutes ces espèces d'empêchement *ex affinitate* naissaient, comme les empêchements *ex consanguinitate*, non-seulement des rapports d'un mariage légitime, *affinitas legitima*, mais encore d'un commerce charnel illégitime (*affinitas illegitima*), et s'étendaient également jusqu'au septième degré inclusivement (10). Enfin, si pendant le mariage un des conjoints commettait un adultère avec un proche parent de l'autre, l'affinité qui en résultait entre l'époux adultère et l'époux innocent (*affinitas superveniens*) avait cette conséquence que non-seulement l'époux innocent devait se séparer, mais encore qu'il pouvait se remarier (11). Cette extension démesurée de l'affinité fut restreinte par le quatrième concile œcuménique de Latran, 215, can. 150, dans un décret qui abolissait la défense de mariage entre les enfants (nés d'un second mariage) de la femme et les parents du premier mari, comme la défense fondée sur l'affinité de la seconde et de la troisième espèce, ne

(1) *Lévit.*, 18, 8, 14,17; 20, 11, 12, 14, 20, 21. *Deut.*, 22, 30; 27, 20, 30.

(2) *Voy. Mariage lévitique*, dans l'article MARIAGE CHEZ LES JUIFS.

(3) Fr. 14, § 4; fr. 15. Dig. *De Rit. Nupt.*, XXII, 2; 1, 17. Cod. *De Nupt.*, V, 4. L. 5, 8, 9. Cod., *De Incest. nupt.* V, 5.

(4) C. 15, c. XXXV, quæst. II et III.

(5) C. 13, 14, c. XXXV, quæst. cit., c. 3; c. XXXV, quæst. V.

(6) *Conc. Rom.*, a. 721, c. 9. *Capp. regg. Franc.*, lib. VII, c. 179.

(7) *Voy.* ce calcul dans l'article ALLIANCE.

(8) B. 1-5, c. XXXV, quæst. X.

(9) C. 12, 22, c. cit., quæst. II et III.

(10) C. 2, 5, 7, 8, 9. X, *De eo qui cognov.*, IV, 13.

(11) C. 19, 20, 21, 24, c. XXXII, quæst. VII.

laissait subsister que l'empêchement dirimant né de l'affinité propre, semblable aux empêchements de consanguinité, et le restreignait aux quatre degrés les plus proches d'après le calcul canonique (1). L'*affinitas superveniens* n'annule plus le mariage légitime ; seulement, si la partie innocente y tient, elle entraîne la séparation (2). Enfin le concile de Trente a restreint au premier et au second degré l'empêchement de l'affinité illicite (*ex copula illicita*) (3).

C'est à ces règles légales nouvelles que tient aujourd'hui l'Église catholique. Plusieurs législations politiques (Autriche, Prusse, Saxe, Wurtemberg, Bade) n'ont cependant plus admis dans leurs codes civils, comme base de nullité du mariage, le troisième et le quatrième degré d'affinité, tout comme ils les ont rejetés quant à la parenté de ce degré. Toutefois on ne peut pas établir que, d'après le droit autrichien, cet *impedimentum affinitatis* atteigne uniquement les relations nées d'un mariage légitime, et non celles d'une union hors mariage, en s'appuyant sur le texte de la loi en question (4), car déjà le décret de Joseph, du 16 janvier 1783, §§ 13-15, concernant le mariage, désigne expressément la consanguinité et l'affinité illégitimes (du moment que les rapports sont notoires) comme des empêchements de mariage dirimants. La Prusse ne reconnaît pas l'empêchement né d'une affinité illégitime (5). Dans le pays de Bade, l'*affinitas illegitima* entre le frère et la femme avec laquelle son frère défunt a cohabité, et entre la sœur et l'homme qui a cohabité avec sa sœur défunte, n'entraîne aucun empêchement ni dirimant ni prohibitif. Le code bavarois suit tout à fait les prescriptions canoniques (6).

« Selon la loi française, l'affinité, plus ordinairement nommée *alliance*, est le rapport que crée le mariage entre chacun des deux époux et les parents de l'autre.

« L'alliance ne forme aucun lien soit entre les parents de l'un des époux et ceux de l'autre, soit entre l'un des époux et les alliés de son conjoint.

« Ainsi restreinte et caractérisée, l'alliance produit un empêchement au mariage : 1° en ligne directe ascendante et descendante à tous les degrés : 2° en ligne collatérale, seulement au degré de beau-frère et de belle-sœur, sauf, dans ce dernier cas, dispense accordée pour des causes graves par le chef de l'État (7).

« Tels sont les effets de l'alliance proprement dite, née du mariage. Quant au concubinage, c'est une question controversée que celle de savoir s'il en peut résulter l'alliance. La négative est l'opinion la plus générale.

« Enfin, on ne peut citer, en droit français, comme exemple d'affinité *fictive*, que celle résultant de l'adoption et qui est plutôt assimilée à la parenté (8). La loi ne s'occupe ni de l'affinité spirituelle, ni de l'affinité d'honnêteté publique résultant de fiançailles ; elles n'existent plus dans le droit civil français. »

II. Comme, à côté de la consanguinité il y a une consanguinité fictive ou légale, ainsi, à côté de l'affinité réelle, il y a une affinité fictive ou légale (*quasi affinitas*) qui entraîne aussi des empêchements de mariage (9). Cette affinité improprement dite s'établit :

(1) C. 8, X, *De Consang. et affin.*, IV, 14.
(2) C. 6. 10, 11, X, *De eo qui cognov.* IV, 13.
(3) *Conc. Trident.*, sess. XXIV, c. 4, *De Ref. matr.*
(4) *Code civil autrichien*, § 65, 66.
(5) *L. R. univ. de Prusse*, p. II, tit. I, § 43.
(6) *Cod. Max. civ.*, p. I, ch. VI, § 9, n° 3.
(7) *Code Napoléon*, articles 161 à 164; loi du 16 avril 1835.
(8) *Voy.* le mot ADOPTION.
(9) *Voy.* MARIAGE (EMPÊCHEMENTS DU).

1° D'après le droit romain, par l'adoption, entre le fils adoptif et la veuve du père adoptif, entre le père adoptif et la femme survivante du fils adoptif, même lorsque les rapports d'adoption ont cessé (1), · disposition que l'Église a adoptée sous le nom d'affinité légale, c'est-à-dire civile (*aff. legalis*);

2° Suivant l'ancien droit canon (2), par l'affinité spirituelle (*aff. spiritualis*), en vertu de laquelle le mariage entre l'épouse du parrain et le baptisé ou le confirmé, et ses parents, était également menacé de nullité. Mais, comme le concile de Trente ne mentionne pas, dans le décret qui réforme les anciennes dispositions sur la *cognatio spiritualis*, le cas dont nous parlons, on considère généralement l'empêchement *ex affinitate spirituali* comme aboli.

3° Enfin on a fait dépendre d'une espèce de quasi-affinité l'empêchement d'*honnêteté publique*, *impedimentum publicæ honestatis*, fondé sur un mariage valide ou sur des fiançailles valides, entre l'époux ou le fiancé et les proches parents de l'autre conjoint (bien entendu que ni dans l'un ni dans l'autre cas il n'y a eu consommation, cohabitation, ce qui aurait entraîné une affinité réelle). Cet empêchement d'honnêteté publique, fondé sur des motifs de convenance, résultait aussi bien *ex sponsalibus* que *ex matrimonio rato*, d'après l'ancien droit canon, entre l'un des époux et tous les proches parents de l'autre jusqu'au septième degré inclusivement, et entre un fiancé et les parents de l'autre, même quand les fiançailles étaient invalides pour une cause quelconque (pourvu que ce ne fût pas manque de libre consentement) (3). Mais, lorsqu'au quatrième concile universel de Latran l'empêchement dirimant de parenté, et par suite d'affinité, eut été réduit aux quatre premiers degrés, la restriction fut nécessairement aussi appliquée à l'*impedimentum quasi affinitatis ex matrimonio rato*, et à plus forte raison à celui *ex sponsalibus*.

Par rapport au premier, le concile de Trente n'a décrété aucune autre réduction, et l'empêchement est encore aujourd'hui renfermé dans les mêmes limites, même quand le mariage est nul *ex defectu habilitatis*, pourvu que ce ne soit pas *ex defectu consensus* (4). Mais le concile de Trente a restreint au premier degré de la ligne directe et collatérale l'*impedimentum publicæ honestatis ob sponsalia*, par conséquent entre le fiancé avec la mère, la fille ou la sœur de son ancienne fiancée, ou entre la fiancée et le père, le fils, le frère de l'ancien fiancé, sous peine de nullité, et en même temps nettement formulé que l'empêchement n'est pas fondé si les fiançailles ont été invalides pour un motif quelconque (5).

La législation de la Bavière s'écarte aussi du droit canon par rapport à l'affinité légale. L'affinité civile n'est pas un empêchement en Autriche, en Prusse, en Saxe, en Wurtemberg, en Bade. De même de l'empêchement d'honnêteté publique *ex sponsalibus*. Mais celui *ex matrimonio rato* est, comme celui de l'affinité réelle, restreint au premier et au deuxième degré. Conf. l'art. PARENTÉ. PERMANEDER.

AFFRE (DENIS-AUGUSTE), évêque martyr de Paris, né dans la petite ville de Saint-Rome de Tarn (dans l'Aveyron),

(1) *Voy.* ADOPTION.

(2) C. 4, X. *De Cogn. spirit.*, IV, 2, *Sext.* C. 1, *eod.* IV, 3.

(3) C. 3, 4, 8, *De Spons.*, IV, 1, c. 4, 5, 12, X; *De Despons. impub.* IV, 2, *Sext.*, c. 1. *De Spons.*, IV, 1.

(4) Pii V, *Const. ad Romanum*, a. 1538.

(5) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, C. 3, *Decr. de Refer. matr.*

le 27 septembre 1793. Il fut parfaitement élevé par sa mère, sœur d'un directeur bien connu du séminaire de Saint-Sulpice, Denis Boyer. Il fit sous la direction de son oncle de solides études, fut nommé, avant d'avoir l'âge pour recevoir la prêtrise, professeur de philosophie au séminaire de Nantes, ordonné prêtre le 16 mai 1818, et entra dans la congrégation de Saint-Sulpice, qui le chargea d'un cours de dogme. Il fallut cependant qu'il se retirât de la société sulpicienne peu de temps après, ses études ayant gravement altéré sa santé. Il revint à Paris en octobre 1820, trop faible encore pour se livrer à un travail assidu, et accepta la place d'aumônier de l'hospice des Enfants-Trouvés. Il publia, avec Laurentie et quelques autres amis, une feuille périodique, sous le titre de : *France chrétienne*. En 1821, Mgr Soyez, nouvel évêque de Luçon, diocèse dans lequel s'agitait la « petite Église, » persévérant dans son schisme, appela l'abbé Affre comme grand vicaire. Denis Affre quitta Luçon en 1822 et devint vicaire général de Mgr de Chabons, évêque d'Amiens. Il y eut toute la charge de l'administration et lutta avec une victorieuse énergie contre des abus depuis longtemps enracinés. Lorsqu'en 1831 le roi Louis-Philippe vint à Amiens, le grand vicaire lui tint un discours libre et hardi. Plus tard il voulut se retirer de l'administration, quand il fut nommé chanoine et vicaire général honoraire de Paris (1834).

En 1836, l'évêque de Strasbourg, Mgr Le Pape de Trévern, demanda Denis Affre comme coadjuteur. Le Gouvernement retarda cette nomination jusqu'au 9 décembre 1839, malgré les demandes réitérées de l'évêque. Quelques jours après, l'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, succomba à une longue maladie, et Denis Affre fut nommé, avec MM. Morel et Auger, vicaire général capitulaire, et cinq mois plus tard archevêque de Paris. Il fut consacré dans la métropole de Notre-Dame le 6 août 1840.

Le nouvel archevêque s'occupa d'abord de réorganiser les études, dont il rédigea le plan selon ses vues. Il créa les conférences ecclésiastiques et l'institution des hautes études, aujourd'hui florissante, des Carmes. Il prit une part active à toutes les œuvres de bienfaisance, visita fréquemment les hôpitaux, et s'intéressa surtout à l'œuvre des orphelins du choléra. Sa fermeté politique est connue ; il parla à plusieurs reprises, dans des réceptions publiques, chez le roi, en faveur de la célébration du dimanche, de la liberté d'enseignement, se mit à la tête de l'épiscopat français dans le conflit élevé contre le monopole de l'éducation universitaire durant les années 1843-1845, se prononça avec une grande vigueur contre l'intention qu'avait le Gouvernement de faire du Chapitre de Saint-Denis une pépinière de futurs évêques politiques, et fut cause de la ruine de ce projet.

Lorsqu'en juin 1848 la guerre civile éclata dans Paris, l'archevêque reçut une lettre lui mandant qu'il pouvait mettre fin à l'effusion du sang s'il paraissait comme pacificateur entre les armées qui luttaient avec acharnement depuis trois jours. Le général Cavaignac rendit l'archevêque attentif aux dangers qu'une semblable tentative lui ferait courir. « Ma vie a peu de prix, reprit l'archevêque; je la sacrifierai sans regret. » Ayant obtenu la cessation du feu, il parut sur la barricade qui s'élevait à l'entrée de la rue Saint-Antoine et voulut parler; mais, un coup de fusil s'étant fait entendre, les insurgés se crurent trahis, tirèrent sur la Garde mobile, qui riposta. Au même instant l'archevêque fut atteint d'une balle et tomba sur le trottoir. « Ne me vengez pas, mes amis, dit-il à ceux qui l'entouraient; il y a eu assez de sang répandu; puisse le mien

être le dernier! » On le porta à l'hospice des Quinze-Vingts, où il reçut les derniers sacrements avec une touchante piété et un parfait abandon. Lorsque le combat eut cessé, l'archevêque fut porté sur un brancard dans sa demeure, où il expira le 27 juin. Le 28, l'Assemblée constituante exprima publiquement sa reconnaissance et ses regrets. Pie IX pleura la mort de ce Denis, évêque de Paris, qui avait donné, comme celui d'autrefois, sa vie pour ses brebis. Le 7 juillet on célébra solennellement les obsèques du prélat. Denis Affre a laissé sept écrits, dont nous citerons : *Traité des Appels comme d'abus; Traité de la Propriété des biens ecclésiastiques*, 1837; *Introduction philosophique à l'étude du Christianisme. L'Ami de la Religion* recevait souvent des articles de lui. Conf. Henri de Riancey, *Mgr Affre, archevêque de Paris*, esquisse biographique; l'abbé Cruïce (supérieur de l'école des Carmes), *Vie de Denis-Auguste Affre, archevêque de Paris; Bibliographie catholique*, décembre 1849. J.-B. Glaire. *Voy. Nouvelle Biographie universelle*, par Didot-Hœfer, t. I, 1852; Gams, *Histoire ecclésiastique du dix-neuvième siècle*, t. II. On a élevé à l'évêque martyr, dans sa ville natale, un monument auquel l'évêque de Rodez a invité tous ses collègues dans l'épiscopat à prendre part. GAMS.

AFRIQUE (CONCILES D'.) L'Église catholique d'Afrique prit, dès les premiers siècles, un rapide essor, malgré les persécutions dont elle fut l'objet, comme si, par un inquiet pressentiment de l'islamisme futur, l'esprit de l'Église chrétienne avait eu hâte de se manifester d'une manière héroïque. La position géographique de l'Afrique est telle qu'aucune question théologique ou ecclésiastique ne pouvait être soulevée ou décidée, soit en Orient, soit en Occident, sans que les solutions n'en parvinssent immédiatement en Afrique et que ces controverses n'y réveillassent de vivants échos. En outre, les siéges épiscopaux d'Afrique furent occupés par des évêques aussi remarquables par leur activité que par leur savoir, toujours mêlés à la vie et au mouvement de l'Église entière. Il suffit de nommer S. Cyprien et S. Augustin. Ces faits expliquent facilement le phénomène des nombreux conciles de l'Église d'Afrique, au troisième, au quatrième et au cinquième siècle. Il est presque impossible d'énumérer, dans leur véritable succession historique, les conciles d'Afrique, parce que très-souvent ni les actes ni les décrets de conciles qui sont d'ailleurs cités ne sont parvenus jusqu'à nous, que fort souvent on ne sait que le nom des villes où ils furent tenus, et qu'on ne connaît que de temps à autre les circonstances qui les ont fait naître; et encore les écrivains ne sont-ils pas d'accord à ce sujet. L'Église d'Afrique était partagée en six provinces, savoir : 1° l'Afrique proconsulaire, dont Carthage était la capitale : l'évêque de Carthage, primat d'Afrique, eut toujours la préséance sur ses collègues; 2° la Byzacène; 3° Tripoli; 4° la Numidie; 5° la Mauritanie Sitifine, et 6° la Mauritanie Césarienne. Il serait tout à fait naturel de désigner tous les conciles tenus dans ces six provinces comme des conciles d'Afrique; et toutefois il n'y a peut-être pas un seul auteur qui le fasse; la plupart comptent, à partir d'une certaine époque, les assemblées tenues à Carthage, les nommant tantôt *Concilia Africana*, tantôt *Carthaginiensia*, de sorte que les conciles carthaginois seraient identiques avec les conciles dits africains; mais ce compte n'est pas non plus toujours applicable, en ce que d'autres fois on distingue les conciles d'Afrique de ceux de Carthage. Nous passons sous silence les conciles tenus à Thusdrum, Suffétula, Macriana, Septimunica, etc., dont il ne

nous est presque rien parvenu; il en est de même des conciles de Milève, de la Byzacène et de Mauritanie, et nous ne comptons parmi les conciles les plus avérés que ceux qui sont habituellement compris sous les noms de conciles d'Afrique et de Carthage, observant seulement que la controverse du baptême des hérétiques, la controverse donatiste, l'hérésie pélagienne et différentes dispositions disciplinaires et de droit ecclésiastique furent les points dont s'occupèrent les conciles que nous avons à nommer, et qui sont :

SOUS LES PAPES	ANNÉES.	CONCILES.
Zéphirin......	217	Afrique.
Cornélius.....	254	Carth. I.
Cornélius.....	256	Carth. II.
Étienne.......	257	Afr. I.
Étienne.......	258	Afr. II; Carth. I, II, III.
Marcel Ier.....	300	Carth. I.
Marcel Ier.....	308	Carth. II.
Jules Ier.......	348	Carth. I..
Sirice.........	397	Carth. II et III.
Anastase Ier...	398	Carth. IV et V.
Anastase Ier...	399	Afr. I.
Anastase Ier...	401	Afr. II et III.
Innocent Ier...	403	Afr. I.
Innocent Ier...	404	Afr. II.
Innocent Ier...	405	Afr. III et IV.
Innocent Ier...	408	Afr. V et VI.
Innocent Ier...	409	Afr. VII.
Innocent Ier...	410	Afr. VIII.
Innocent Ier...	414	Conciliab. afr. des Donatistes.
Zosime.......	418	Afr. Boniface I.
Zosime.......	419	Carth. VI.
Célestin.......	419	Carth. VII.
Célestin.......	424	Afr.
Jean II........	535	Afr. I
Théodore.....	640	Afr.

Fritz.

Afrique (Église d'). Au temps de la naissance du Christ toute la côte septentrionale de l'Afrique, depuis l'isthme de Suez jusqu'à l'Atlas, était sous la domination romaine. Aussi fut-elle naturellement ouverte à l'activité des apôtres. Cependant il faut faire une grande différence entre la côte orientale et la côte occidentale dans l'histoire de la conversion de ces provinces. Ce fut au rivage oriental de l'Égypte qu'arriva d'abord la lumière de la foi, parce que ce pays était beaucoup plus rapproché du berceau du Christianisme et se trouvait en commerce fréquent avec les premières villes qui devinrent chrétiennes.

L'Égypte fut donc la première province d'Afrique qui compta des chrétiens, et la grande ville commerçante d'Alexandrie renferma la première communauté fidèle de cette partie du monde. D'après Eusèbe (1) et d'autres auteurs anciens, ce fut l'évangéliste S. Marc qui porta la lumière de la foi en Égypte et qui fonda la communauté d'Alexandrie. On donne plusieurs dates de cet évenement. Le nombre des fidèles, disent les historiens cités, augmenta rapidement. S. Marc, ajoutent-ils, prêcha aussi dans les environs, notamment dans la Pentapole, et il subit le martyre non loin d'Alexandrie, soixante-huit ans apr. J.-C. Quoi qu'il en soit, il est certain que des témoins du miracle de la Pentecôte portèrent de bonne heure l'annonce du Christ en Égypte (2), qu'Alexandrie devint rapidement une communauté chrétienne, qu'au second siècle cette ville possédait déjà une école chrétienne florissante, dont le premier chef positivement connu fut le philosophe chrétien Pantène (180 apr. J.-C.), auquel succédèrent Clément d'Alexandrie, Origène et d'autres hommes illustres.

Une autre preuve de la diffusion du Christianisme en Égypte durant le deuxième siècle, c'est le grand nombre des gnostiques égyptiens qui y formèrent une école spéciale. Vers 202, sous l'empereur Septime-Sévère, une violente persécution éclata contre les

(1) *Hist. ecclés.*, II, 16.

(2) *Actes des Apôtres*, 2, 10.

chrétiens d'Égypte; mais elle augmenta plutôt qu'elle ne diminua leur nombre, en même temps que les siéges épiscopaux se multiplièrent. Ceux-ci reconnaissaient tous comme métropolitain ou patriarche l'évêque d'Alexandrie. De plus, l'Égypte devint la patrie des anachorètes (et du monachisme, dont les héros et les fondateurs, S. Paul de Thèbes, S. Antoine, S. Pacôme, étaient des Égyptiens. C'est de ce pays qu'en 320 sortit l'hérésie arienne, et neuf cent trente ans plus tard l'Égypte prit une part si active à la controverse des monophysites que le siége patriarcal d'Alexandrie tomba entre les mains de ces hérétiques, et plus tard entre celles des monothélites. Deux partis religieux se formèrent dans le pays, les monophysites (Coptes) et les orthodoxes, (Melchites, c'est-à-dire partisans de l'empereur). Au septième siècle (640) l'Égypte fut conquise par les Mahométans, et ce fut avec peine qu'à dater de cette époque le Christianisme put se conserver dans ce pays, soumis à l'islam. S. François d'Assise échoua dans la tentative qu'il fit de convertir les musulmans. Aujourd'hui l'Égypte compte environ 15,000 catholiques, qui, sous la juridiction d'un vicaire apostolique, jouissent de la liberté du culte et ont plusieurs couvents. Il y a en outre des Coptes unis et non unis. Les premiers sont sous la juridiction du patriarche melchite d'Égypte; les seconds ont un patriarche propre, monophysite, qui porte le titre de patriarche d'Alexandrie et demeure au Caire. Enfin l'Égypte a des chrétiens et des évêchés grecs et arméniens.

Nous avons dit plus haut que S. Marc prêcha dans la Cyrénaïque ou Pentapole, laquelle est située à l'ouest de l'Égypte. Ajoutons qu'il y eut aussi des habitants de la Cyrénaïque parmi les témoins des miracles de la Pentecôte, qui, vraisemblablement, apportèrent les premières semences du Christianisme dans leur patrie. Plus à l'ouest encore, dans l'Afrique propre, *Africa propria*, Carthage fut, sans aucun doute, la première ville qui eut une communauté chrétienne, et il est tout aussi probable que la christianisation de l'Afrique occidentale partit de Rome et d'Italie (1). On peut induire que ce fut de très-bonne heure, de ce fait que l'Église de l'Afrique occidentale avait déjà, à son apparition dans l'histoire, vers la fin du second siècle de l'ère chrétienne, une immense extension. Tertullien, prêtre de l'Église de Carthage, avant et après 200, le témoigne lorsqu'il dit que les chrétiens formaient presque la majorité dans toutes les villes : *Pars pæne major civitatis cujusque* (2). Ce fut là aussi que se forma la langue de l'Église d'Ocident, dont Tertullien est précisément le premier écrivain latin. Cette Église fut illustrée de son temps par de nombreux martyrs, parmi lesquels Ste Perpétue et Ste Félicité, qui moururent sous Septime-Sévère (202), acquirent une renommée particulière. — Carthage était la métropole ecclésiastique de l'Afrique proconsulaire; S. Cyprien était assis sur ce siége vers le milieu du troisième siècle. L'Église d'Afrique fut cruellement éprouvée, de son temps, par la persécution de Dèce et de son successeur, par la peste et par l'invasion des ennemis de l'empire. Pour compléter ces malheurs, l'Église de Carthage fut affligée alors par le déplorable schisme de Félicissime, qui produisit celui des Novatiens, et par celui des Donatistes, qui fut bien plus considérable, au commencement du quatrième siècle, et se perpétua pendant près de cent ans.

(1) Munteri, *Primordia Ecclesiæ Afric*, Hafn., 1829.

(2) *Ad Scabul.*, c. 2.

Enfin l'Église d'Afrique posséda un homme incomparable dans la personne de S. Augustin, évêque d'Hippone, mort en 430. Peu avant sa mort l'Église d'Afrique comptait plus de 400 évêchés ; mais en 428 les Vandales, attirés dans ces contrées par Boniface, y fondèrent un royaume et opprimèrent, avec l'intolérance d'opiniâtres Ariens, l'Église catholique. Bélisaire, général des armées de Justinien, mit, il est vrai, un terme à l'empire des Vandales et réunit de nouveau l'Afrique à l'empire de Byzance, ce qui eut les plus heureuses conséquences pour l'Église orthodoxe. Elle se relevait de ses pertes lorsqu'au septième siècle les Sarrasins conquirent le pays, renversèrent l'Église, au point qu'en peu de temps tout le nord de l'Afrique fut destitué de tous ses siéges épiscopaux ; il n'en recouvra un qu'au moyen âge, par l'érection de l'évêché de Ceuta, et un autre en 1838, par la fondation de l'évêché d'Alger. Les tentatives faites antérieurement pour rétablir le Christianisme en Afrique, par exemple par Raimond Lulle au treizième siècle, et par le cardinal Ximénès au seizième, échouèrent complétement ou n'eurent que des résultats éphémères. Il faut citer comme un des faits notables de l'histoire de l'Église africaine la controverse élevée, dans la première moitié du cinquième siècle, entre les évêques d'Afrique et celui de Rome. Le concile de Sardique avait déclaré, en 347 (can. 3 et 7), qu'un évêque qui se croyait injustement déposé par un synode provincial pouvait en appeler au Pape. Le Pape Zosime rendit (419) les Africains attentifs à cette décision, en ajoutant que déjà le concile de Nicée en avait rendu une semblable. Comme toutefois les évêques africains ne trouvèrent parmi les canons de Nicée aucun canon qui renfermât une pareille solution, ils se mirent à nier le droit qu'avait le Pape de recevoir des appels. Des historiens et des canonistes postérieurs ont reproché à Zosime d'avoir volontairement trompé les évêques d'Afrique ; c'est à tort. Le protestant Gieseler (1) remarque très-justement que les conclusions du synode de Sardique sont ordinairement annexées, dans les anciennes collections, à celles de Nicée, et qu'ainsi une confusion de ce genre avait été extrêmement facile. Nous ajoutons que c'était d'autant plus naturel que le concile de Sardique était considéré comme une continuation de celui de Nicée. C'est avec tout aussi peu de raison que plusieurs auteurs ont voulu déduire de cette protestation des Africains la conséquence qu'en général ils ne reconnaissaient pas la principauté du siége de Rome ; les paroles bien connues de S. Cyprien et de S. Augustin à cet égard sont une réfutation formelle de cette opinion. Il est au contraire très-certain que à l'époque où l'Église d'Afrique souffrit de toutes manières sous la domination des Vandales, elle se rattacha plus intimement que jamais à Rome, ce que prouvent en particulier les lettres de S. Léon, qui portait un intérêt paternel à l'Église d'Afrique.

Dans l'Afrique centrale naquit *l'Église abyssinienne* ou *éthiopienne*, qui dure encore de nos jours (2). Les découvertes des côtes et des îles de l'Afrique, faites par les navigateurs de la fin du moyen âge, commencèrent une ère nouvelle pour la propagation du Christianisme dans ces parages. Les colonies et les stations navales des États européens des côtes orientales et occidentales de l'Afrique eurent alors des communautés et des missions chrétiennes, qui, outre les colons d'Europe, comptèrent bientôt de nombreux indigènes païens parmi leurs membres les plus zélés. Plusieurs évêchés, qui ont duré jusqu'à nos jours,

(1) *Hist. de l'Égl.*, I, 522.

(2) *Voy.* ces mots.

s'élevèrent à cette époque et sur ces rives. Ce furent :

1° *Angra*, dans l'île de Terceire, parmi les Açores, et

2° Funchal, à Madère, appartenant au Portugal et à la métropole de Lisbonne;

3° Les Canaries et

4° Ténériffe ou Saint-Christophe, aux îles Canaries, appartenant à l'Espagne et à l'archevêché de Séville;

5° Santiago et

6° San-Nicolo, aux îles du cap Vert, appartenant au Portugal;

7° Saint-Thomas, dans l'île de ce nom, sur les côtes de Guinée;

8° Ceuta, possession espagnole sur la côte de Maroc, placée sous la juridiction immédiate de Rome;

9° Malte, qu'on compte aussi parmi les églises d'Afrique, et

10° Alger, fondé en 1838, que nous avons déjà cité.

Outre ces évêchés, il y a encore en Afrique :

11° Les préfectures et vicariats apostoliques de Bourbon;

12° Congo;

13° Madagascar;

14° Guinée;

15° Maroc;

16° Sénégambie;

17° Tripoli;

18° Tunis;

19° Saint-Maurice;

20° Et du Cap.

Plusieurs de ces vicariats n'ont été érigés que dans les temps les plus récents, tel que celui du Cap, en 1837.

HÉFÉLÉ.

AGABUS, prophète du temps des apôtres, fut, d'après les Pères de l'Église grecque, un des soixante-douze disciples du Sauveur et mourut martyr à Antioche. Il avait prédit une grande famine qui sévirait dans tout l'empire romain, et qui, en effet, éclata, la quatrième année de l'empereur Claude (1). Quelques années plus tard, ayant rencontré à Césarée l'apôtre S. Paul allant à Jérusalem, il lui prédit qu'il serait livré par les Juifs aux païens (2); ce qui eut réellement lieu peu de temps après.

AGAPES, du grec ἀγάπη, amour. Ainsi furent nommés les repas qui durent leur origine à l'esprit de charité fraternelle des premiers chrétiens, et qui étaient célébrés en commun, dans l'Église apostolique, par les fidèles d'une même communauté, sans distinction de rang ni de fortune. Ces repas se liaient à la célébration de la Cène. C'est une question controversée de savoir si, dans ces temps primitifs, la réception de la sainte communion précédait ou suivait les agapes. Malgré beaucoup d'avis apposés, la première opinion nous paraît la plus vraie. Dans tous les cas l'usage contraire fut de très-courte durée. Il est vrai qu'on trouve dans certaines localités, par exemple en Afrique, encore sous S. Augustin, l'usage de célébrer, une seule fois l'an, le jeudi saint, en souvenir de l'institution du Sacrement de l'autel, un repas en commun dans l'Église et de ne recevoir le Pain de vie qu'après ce repas. Les agapes célébrées aux fêtes des martyrs, sur leurs tombeaux, sont surtout connues; elles étaient, à proprement dire, des points de réunion pour les fidèles, et tant que l'idolâtrie fut dominante elles eurent pour but d'empêcher les pauvres de retomber dans le paganisme, en venant en aide à leurs besoins corporels; ce qui les rendit précisément odieuses à l'empereur Julien. Le concile de Gangra, vers 330, can. 11, frappait d'anathème ceux qui méprisaient les agapes. La liberté accordée à l'Église par Constantin enleva en partie leur haute si-

(1) *Act.* 11, 28.

(2) *Act.* 21, 10

gnification aux agapes. D'un autre côté les énormes abus qui s'y étaient mêlés rendirent nécessaire l'abolition de cet usage. Toujours est-il que ce souvenir rappelle la belle période de l'Église, pendant laquelle un esprit de famille tout divin animait les membres d'une même communauté, et où les circonstances les plus ordinaires de la vie de chaque jour devenaient des symboles parlants de la vie éternelle.

AGAPET Ier, né à Rome, monta sur le siége pontifical en 535. L'Italie était encore entre les mains des Ostrogoths ; mais leur domination penchait tellement vers son déclin, depuis la mort de Théodoric le Grand, que, sous le règne du faible Théodat, Justinien, empereur d'Orient, put justement espérer unir l'Italie à son empire. Théodat, sentant sa faiblesse, cherchait à sauver sa couronne, même aux conditions les plus désavantageuses. Il parvint à décider, par l'entremise du sénat de Rome, le Pape Agapet à faire un voyage à Constantinople, pour obtenir de Justinien la prolongation de la paix entre l'empereur et les Goths.

Agapet, accompagné de cinq évêques et de plusieurs autres ecclésiastiques, se rendit en effet à Constantinople, après avoir fait mettre en gage les vases sacrés de l'église Saint-Pierre, afin de payer les frais de son voyage. Justinien avait envoyé plusieurs évêques et hauts fonctionnaires de la cour au-devant du Pape, pour le recevoir avec les honneurs dus à son éminente dignité ; toutefois, dès la première entrevue, il avait nettement déclaré qu'il n'entrerait dans aucune espèce de négociation. Dès lors le Pape n'eut plus à traiter que des intérêts sacrés de la religion en général et de ceux de l'Église d'Orient en particulier. L'Eutychien Anthime avait été, contre toute espèce de droit ecclésiastique, transféré du siége de Trapésonte (Trébizonde) à celui de Constantinople ; Justinien et plus encore sa femme pressaient instamment le Pape de recevoir Anthime dans la communion de l'Église. Agapet ne s'y montra disposé que sous la condition qu'Anthime renoncerait à son erreur et retournerait à son Église épiscopale de Trapésonte. Ni les promesses de Théodora ni les menaces de Justinien ne purent l'ébranler. « Je croyais, dit-il ouvertement, me trouver devant un empereur chrétien ; je vois que je suis en présence de Dioclétien. » Ce langage hardi produisit son effet ; l'empereur céda, et comme Anthime, espérant des temps meilleurs pour lui, différait de renoncer à sa dignité patriarcale et de renier son erreur, un concile réuni par les soins d'Agapet élut Ménas, aussi remarquable par son savoir que par sa piété ; il fut sacré évêque par le Pape lui-même et placé sur le siége de Constantinople. Bientôt après, au moment où il commençait une enquête contre différents évêques entachés d'Eutychianisme, Agapet mourut, à Constantinople même (536). L'Église romaine célèbre la mémoire de ce grand Pape le 20 septembre, jour où ses restes furent déposés au Vatican.

AGAPET II, également né à Rome, fut élu Pape en 946. Le dixième siècle est, on le sait, un des plus décriés dans l'histoire. L'état politique et religieux de l'Italie était profondément altéré, et le Saint-Siége gémissait dans l'abaissement le plus déplorable, sous la domination honteuse des femmes, maîtresses de Rome et particulièrement sous celle de Marozia. Il est doublement consolant, dans des temps si malheureux, de voir apparaître des hommes qui rendent un énergique témoignage à la vérité et à la justice, et qui cherchent à ramener et à diriger leurs contemporains dans la voie du bien. Agapet II fut un de ces hommes. Bérenger, marquis d'Ivrée, luttait depuis longtemps contre Hugues, roi d'Italie et d'Arles, et contre son fils et

successeur Lothaire, lorsque le Pape crut de son devoir d'apaiser les différends de ces princes; mais il eut si peu de succès que Bérenger empoisonna Lothaire, et réduisit en captivité sa veuve Adélaïde, qui refusait d'épouser Adalbert, fils de Bérenger. Toutefois, ce qu'Agapet avait vainement tenté fut accompli par Othon le Grand, que le Pape avait appelé d'Allemagne. Mais ce Pape prit plus à cœur encore d'apaiser un différend religieux qui s'était élevé tant en France qu'en Allemagne. En 925, Herbert, comte de Vermandois, avait fait installer son fils Hugues, enfant de cinq ans, sur le siége archiépiscopal de Reims, ce que le trop fameux Pape Jean X avait toléré. Lorsque, six ans plus tard, le roi Rodolphe eut vaincu Herbert et conquis Reims, il fit élire le moine Artold, et Jean XI, quoique Hugues vécût encore, ne manqua pas de reconnaître cette élection. Dès lors commença une longue et violente lutte entre Hugues et Artold, et, comme la victoire ne restait pas toujours du même côté, il advint que Hugues et Artold prirent alternativement possession du siége de Reims. Cependant Artold se décida à supplier le Pape de convoquer un concile national, qu'Agapet réunit en effet à Ingelheim, près du Rhin. Othon le Grand et Louis, roi de France, s'y rendirent, et le concile se prononça en faveur d'Artold. Hugues fut excommunié et les décisions du concile furent confirmées par le Pape. — Les deux archevêques de Lorch et de Salzbourg se disputaient la prérogative de métropolitain. Agapet décida que Lorch, ayant été le siége d'un archevêché avant l'invasion des Huns, continuerait à jouir de cette prérogative, maintenant que la paix lui était rendue, et qu'ainsi l'archevêché de Lorch comprendrait dans sa province ecclésiastique la Pannonie orientale, avec le pays des Avares, des Moraves et des Slaves, tandis que l'archevêché de Salzbourg embrasserait la Pannonie occidentale. Agapet mourut en 956, après un règne glorieux de dix années.

FRITZ.

AGARÉNIENS (אגְרִיאִים, הַגְרִים; Vulg. *Agareni*), tribu d'Arabes nomades, à l'est du Jourdain, qui fut, au temps de Saül, chassée de ses possessions par la tribu de Ruben (1), et se retira probablement plus au sud-est, dans la partie de l'Arabie Déserte qui touche à Moab dont le Psaume 82, 6, dit qu'ils étaient les alliés. Probablement les Ἀγραῖοι dans Strabon (2) et Ptolémée (3) et les Ἄγρεες dans Denys le Périégète (4) sont le même peuple. Le nom s'en est conservé dans la province actuelle de Hadjar, dont la capitale El-Ahhsa est située dans le golfe Persique (5). Gésénius pense (6) que les Agaréniens sont identiques avec les Gerrhéens, peuple commerçant, devenu fameux aux bords du golfe Persique, la ville de El-Ahhsa étant tout à fait à la place de l'ancienne Gerrha. Cette hypothèse répondrait à la signification du nom (הגרים, fugitifs), puisque, d'après Strabon (7), la ville de Gerrha doit avoir été bâtie par des fugitifs babyloniens; la dénomination de *Gerrhéens* (de גִּרָא, étrangers) serait le nom babylonico-araméen, et celui d'*Agaréens*, *Agaréniens* viendrait d'un mot arabe qui veut dire *fuir*. Les rabbins les considèrent comme les descendants d'Agar, et les thargumim postérieurs comme les pères des Hongrois (*Ungarn*, en allemand).

AGATHE (Ste), vierge et mar-

(1) Conf. I *Paralip.*, 5, 10, 19-22.
(2) 16, 767.
(3) 5, 19.
(4) V, 956. Conf. *Pline*, 6, 22.
(5) Niebuhr, l'*Arabie*, 339 sq.
(6) Ersch et Gruber. *Voy.* ce mot.
(7) *Loc. cit.*

tyre, n'a pas trouvé place dans les Actes authentiques et choisis des premiers martyrs de D. Ruinart. Toutefois les Actes latins du martyre de Ste Agathe, qui ont été donnés par les Bollandistes, au 5 février, sont, à part quelques interpolations et quelques additions, très-anciens et très-dignes de foi, ce qui peut moins se dire des Actes grecs, également donnés par les Bollandistes dans une traduction latine. Or, d'après ces Actes latins, avec lesquels les récits des plus anciens martyrologes et beaucoup de passages des Pères sont parfaitement d'accord, Ste Agathe était une vierge chrétienne remarquable par sa naissance, sa beauté et sa piété. Au temps de l'empereur Dèce, elle fut, pendant trente jours, livrée, à Catane en Sicile, à une femme corrompue et à ses neuf filles, qui devaient la séduire en faveur du gouverneur Quintien, épris d'une ardente passion pour elle. La jeune fille, étant demeurée inébranlable, fut condamnée au martyre. Lorsqu'on lui eut coupé les seins, elle s'écria dans son pieux enthousiasme, en s'adressant à Quintien : « Tyran impie et cruel, ne rougis-tu pas de faire couper des mamelles que tu as sucées au sein de ta mère? » Miraculeusement guérie dans sa prison, elle fut soumise à de nouvelles tortures; après avoir été roulée sur des tessons de verre et des charbons ardents, elle succomba. Les Bollandistes placent sa mort en 251. L'Église en fait mémoire le 5 février : le Bréviaire de ce jour, avec ses leçons (Noct. II), ses antiennes et ses versets, est tiré des anciens Actes latins. Les villes de Catane et de Palerme se disputent encore l'honneur d'avoir donné le jour à Ste Agathe, qui est vénérée comme la patronne de Catane et d'autres villes de Sicile, qu'elle doit protéger contre les éruptions de l'Etna. SCHRÖDL.

AGATHON (S.). Ce fut sous le règne de trois ans et demi de ce Pape (élu en 678) qu'eut lieu la controverse des monothélites, et que l'empereur Constantin Pogonète, d'accord avec Agathon, convoqua en 690 le sixième concile œcuménique de Constantinople, dans lequel fut proclamé le dogme des deux natures et des deux volontés en J.-C., l'une divine, l'autre humaine. Agathon, par la considération dont il jouissait auprès de l'empereur, obtint qu'il renonçât à la somme de 300 solidi que jusqu'alors on envoyait à Constantinople pour la confirmation de chaque nouvelle élection papale. L'Église honore ce Pape comme un saint le 10 janvier.

AGE (CANONIQUE.) Une société dont la hiérarchie est si forte, l'organisation si ferme et la subordination si marquée que celle de l'Église doit, en appelant ses membres à leur haute mission, attacher une grande importance à constater que la capacité des sujets qu'elle emploie correspond aux devoirs qui leur sont imposés, aux droits qui leur sont conférés. Mais cette capacité ne se manifeste qu'à mesure que l'homme grandit et se développe. Il faut que l'Eglise s'approprie les hommes qui doivent la servir, et elle ne le peut qu'à mesure que ces hommes croissent et se complètent dans l'exercice de leurs facultés. Le calcul des différents stades que l'homme parcourt naturellement a, pour la société où il vit comme pour la position qu'il doit s'y faire, une véritable importance. En ce sens on peut distinguer un âge civil et un âge politique, puisqu'il y a des droits et des obligations privés et publics dont l'exercice dépend de l'âge. Il en est de même dans l'Église, et c'est pourquoi il y est question d'un âge *ecclésiastique*, ou plutôt *canonique*. De plus, certaines circonstances religieuses qui touchent à la vie civile exigent un âge déterminé et réglé soit par l'Église et par l'État d'accord, soit par l'Église seule, soit par l'État isolément. Il était dans la nature des choses que l'Église, qui demande un si grand sérieux de la

part de celui qui accepte ses fonctions, déterminât en même temps un degré convenable de développement physique et spirituel. C'est pourquoi elle subordonne la jouissance des droits qu'elle confère et le commencement des devoirs qu'elle impose à un âge déterminé, tout comme elle exonère les fidèles de certaines obligations et de certaines charges à un âge marqué. L'âge, dans le droit ecclésiastique, est compté non à partir de la réception du Baptême, mais à partir du jour de naissance, et se divise en divers degrés, qui sont : l'enfance, jusqu'à la septième année accomplie ; la minorité, jusqu'à quatorze ans pour les garçons, treize pour les filles ; la jeunesse, jusqu'à la vingt-cinquième année inclusivement ; et la maturité. Le commencement de la vieillesse n'est pas lié à une année définie. Dans cette série de périodes, au point de vue ecclésiastique, il n'y a d'important que l'âge de discrétion, ou de discernement, qui ne date que de la fin de l'enfance, et devient le commencement de la responsabilité morale et de l'accomplissement des préceptes divins et ecclésiastiques imposés au chrétien, comme celui d'assister à la messe, d'observer l'abstinence, etc., etc. A partir de cet âge les fidèles sont admis à recevoir les sacrements de la Confirmation, de la communion, de la Pénitence, de l'Extrême-Onction, autorisés à devenir parrains et à faire de simples vœux.

Le libre choix d'une religion, qui, comme une chose de pure conscience personnelle, n'exigeant qu'une préparation morale suffisante et la maturité du jugement, devrait ne pas dépendre des années, est cependant subordonné à un âge déterminé par la législation civile. Ainsi en Prusse, Oldenbourg et Nassau, on exige l'âge de quatorze ans ; en Autriche et Bade, dix-huit ; en Saxe et dans Saxe-Weimar, vingt et un ; en Bavière, la majorité ; en France, vingt et un ans. Nous voyons un exemple de l'exemption d'une obligation ecclésiastique attachée à un certain âge révolu dans le commandement du jeûne, qui, ayant commencé avec la majorité, à vingt et un ans, cesse d'être obligatoire avec le commencement de la soixantième année. L'admission dans les fonctions ecclésiastiques est, à juste titre et avec un sens profond, subordonnée par l'Église à un âge fixe, parce que l'Église reconnaît dans ces fonctions une source d'obligations qui demandent, pour être remplies, la maturité du jugement, le sérieux de la volonté, fruits ordinaires et probables d'une certain âge. Cela devient doublement nécessaire pour être admis à un état qui lie pour la vie et s'empare de l'homme tout entier. Tel est le mariage. L'Église traitait autrefois très-sérieusement la promesse de mariage, la considérant comme un acte sur lequel un chrétien fonde toute sa destinée, et par conséquent déclarait nulle la promesse faite avant l'âge de sept ans (1); il en était de même dans l'Église grecque (2). Les promesses de mariage faites par les parents, pour leurs enfants âgés de moins de sept ans, étaient aussi déclarées sans valeur (3). Les promesses faites par des enfants âgés de plus de sept ans devaient être gardées jusqu'à la puberté, et pouvaient être annulées alors (4). Mais ces dispositions n'ont plus guère d'application aujourd'hui.

L'Église avait aussi fixé l'âge où pour contracter mariage la maturité du corps est probable. Le droit canon s'en est tenu au droit romain par rapport à l'âge de la virilité, et a exigé pour les

(1) C. 4, 5, X, *De Desponsat. impub.* (4, 2).
(2) *Nov. Leon.*, 109.
(3) C. 29, X, *De Sponsal.* (4, 1). C. un pr. *De Desponsat. impub.* in. VI, (4, 2).
(4) C. 7, 8, X, *De desponsat.* (4, 2). C. un, § 1, eod. in. VI (4, 2).

jeunes gens quatorze ans, pour les jeunes filles douze (1).

Avant cet âge l'union n'est pas un mariage; il y a *impedimentum ætatis*. Mais cette disposition repose sur une simple présomption qui tombe quand le fait la contredit, c'est-à-dire quand la consommation de l'union charnelle est constatée : *malitia supplet ætatem* (2). De même on donne dispense d'âge quand il y a preuve de maturité précoce. Le mariage conclu par les parents pour leurs enfants mineurs ne lie pas ces derniers (3), à moins qu'il ne soit devenu obligatoire pour ceux-ci après l'âge de la puberté, ou plutôt par la cohabitation (4). Les lois civiles demandent aujourd'hui en général un âge plus avancé pour contracter mariage ; ainsi, avec les différences pour les sexes, en Prusse, dix-huit ét quatorze ans ; en France, dix-huit et quinze ; dans le royaume de Saxe, vingt et un et quatorze ; en Bade, vingt-cinq et dix-huit ; pour les fiancés, en Hesse électorale, vingt ; dans Oldenbourg et le grand-duché de Hesse, vihgt et un.

L'âge a encore son importance, quant au mariage, dans les deux cas suivants. Pour prouver l'impuissance il faut attendre que la minorité soit entièrement terminée, c'est-à-dire dix-huit ans pour l'homme, quatorze ans pour la femme. Puis il faut que la vingt-quatrième année soit accomplie pour qu'une fiancée, non veuve, au cas de la préexistance d'un empêchement de mariage, puisse revendiquer le bénéfice légal de la dispense de l'âge avancé (*ætas superadulta*).

L'Église et l'État ont déterminé un certain âge pour être capable de prêter un serment, et cet âge est l'une des trois garanties de la validité du serment, et la plus immédiate, savoir, *judicium in jurante*, c'est-à-dire la certitude que celui qui prête serment a conscience de ce qu'il fait. Le droit canon a décidé que personne ne peut être contraint de prêter serment avant quatorze ans (5).

Mais l'Église marque avec bien plus de soin encore l'âge où l'on peut être admis à la prêtrise, dans un ordre religieux ou à une fonction ecclésiastique. Comme dans ce cas elle procède d'épreuves en épreuves, et ajoute une plus haute dignité à une plus haute capacité reconnue, elle a établi des règles générales et des limites d'âge qui donnent des présomptions suffisantes de la maturité de l'esprit et du sérieux de la volonté. Ainsi l'Église exige pour la préparation aux Ordres, savoir : la tonsure et les ordres mineurs, au moins l'âge de sept ans ; pour le sous-diaconat, vingt et un ; pour le diaconat, vingt-deux ; pour la prêtrise, vingt-quatre ; pour la consécration épiscopale, trente ans (6). Le défaut d'âge (*defectus ætatis*) est un empêchement pour l'admission dans les Ordres dont la dispense appartient au Pape ; mais, en vertu de l'autorité du Pape, l'évêque peut généralement dispenser d'un an pour la prêtrise.

La nécessité d'une préparation suffisante a également déterminé l'Église a prescrire un âge pour l'admission à des *bénéfices* (7). Le droit ecclésiastique exige pour l'obtention des simples

(1) C. 10, X, *De Desponsat. impub.* (4, 2).

(2) C. 3, 8, X, *De Desponsat. impub.* (4, 2).

(3) C. un, c. XXX, 9, 2, c. 10-12 ; X, *De Desponsat. impub.* (4, 2).

(4) C. 6, 9, 14, X, *De Desponsat. impub.* 1, 2). C. un, eod. in VI (4, 2).

(5) C. 14-16, c. XXII, quæst. 2.

(6) C. 4, D. LXXVIII ; c. 4, D. LXXVII, c. 2, 6, eod. Clem. 3, *De Ætate et ord. præficiend.* 1, 6, *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 12, *De Ref.*

(7) C. 7, X, *De Elect.*, 1, c. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 12. *De Ref.* — *Voy.* sur le tout Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, au mot *Ætas*, c. 10 sq., où se trouvent aussi les déclarations de la *Congregatio Concilii* qui appartiennent à ce sujet.

bénéfices, qui ne demandent pas un ordre supérieur, la quatorzième année commencée; pour des dignités dans des églises cathédrales et collégiales, vingt-deux ans; pour tous les bénéfices auxquels sont attachées juridiction et charge d'âme, vingt-cinq ans commencés; trente ans accomplis pour la dignité épiscopale (1).

Il est de l'essence de l'institution qu'un certain âge soit exigé pour entrer dans les ordres religieux qui demandent à leurs membres le sacrifice parfait et perpétuel de leurs penchants naturels, le renoncement aux biens terrestres, à la volonté propre, la soumission à la règle de la communauté, afin que le postulant s'éprouve lui-même, se sente capable de persévérer et d'accomplir les exigences de l'état de perfection auquel il aspire. Après bien des variations dans la détermination de cet âge pour les différents ordres religieux, le concile de Trente a fixé pour la profession le minimum de l'âge à seize ans et une année d'épreuve ou de noviciat. Un vœu monastique formé avant cet âge est nul et n'entraîne aucune obligation d'observer la règle d'un ordre quelconque (2). Toute jeune fille qui veut prendre l'habit d'un ordre doit avoir plus de douze ans (3). Mais la plupart des ordres demandent un âge plus avancé. Les lois civiles, encore plus prudentes à cet égard, vont plus loin; ainsi, en France, avant vingt et un ans on n'admet qu'un vœu d'une année, et un engagement de cinq ans seulement après vingt et un ans; en Bavière on demande vingt et un ans pour des vœux temporaires, trente-deux pour des vœux perpétuels; en Prusse, vingt-cinq ans accomplis pour les hommes, vingt et un pour les femmes.

On exige des âges différents pour les dignités diverses dans les monastères, de même que pour les différentes dignités de la cléricature séculière; et de même que l'épiscopat ne peut être accordé qu'après trente ans, ainsi le supérieur d'un couvent, qui jouit d'une juridiction quasi épiscopale, *juridictio quasi episcopalis*, doit avoir trente ans. D'après le concile de Trente (4), aucune abbesse, prieure, ou supérieure quelconque d'un couvent ne doit être élue avant quarante ans, et ce n'est que dans le cas où l'on ne trouve pas de religieuse de cet âge dans le couvent, ou dans un couvent de l'ordre, qu'on peut, avec le consentement de l'évêque ou des supérieurs, élire une sœur moins âgée, pourvu qu'elle ait au moins trente ans passés.

Telle est la sûreté de tact psychologique avec laquelle l'Église a exigé certaines conditions d'âge de ceux qui aspirent à jouir des droits, à remplir les devoirs, à s'acquitter des fonctions, à être revêtus des dignités, en un mot à accomplir les charges du saint ministère qu'elle accorde ou impose, ayant toujours en vue la maturité d'esprit, la fermeté de volonté, dont l'âge est en général une garantie.

BUSS.

AGE. L'Écriture sainte nous montre les degrés naturels de l'âge, les obligations attachées à chacun d'eux et les qualités spéciales qui les caractérisent; ainsi : 1° l'enfance (*parvuli*) (5); Jésus déclare bienheureux les enfants à cause de leur simplicité et de leur confiance; l'Apôtre blâme ceux qui demeurent à ce degré ou y retombent, restant mineurs et imparfaits durant toute leur vie (6); 2° l'adolescence, qui a pour modèle le désir de s'instruire, la piété et l'obéissance dont fit preuve Jésus à Beth-

(1) *Conc. Trid.*, ses. XXIII, c. 6, *De Ref.*

(2) *Conc. Trid.*, sess. XXV, *De Regular. et monial.*, cap. 15.

(3) Id. c. 17, eod.

(4) Sess. XXV, *De Regular. et monial.*, cap. 7.

(5) *Matth.* 18, 3; 19, 13-15.

(6) *Hébr.*, 5, 12, sq.

léhem, Jésus au temple (1); 3° la jeunesse, encouragée à prendre son élan et à tendre vers l'idéal (2), avertie contre les dangers de l'exagération dans la science et dans la conduite (*Juvenilia desideria*) (3); 4° l'âge viril, l'âge de la maturité de la science (4), de la fermeté dans la foi (5) et de la persévérance dans le combat de la vie (6); 5° enfin la vieillesse, à laquelle il est demandé d'être sobre, honnête, prudente, saine dans la foi (non superstitieuse) (7), dans l'amour, dans la patience, édifiante (8), résignée, aspirant au ciel (9) et persévérante dans la prière (10).

AGELLIUS (ANTOINE), excellent exégète, dont il est dit : « *Hebraice Græceque doctissimus, versatusque excellenter in scriptis doctorum Ecclesiæ veteris, in primis Græcæ, nec modo editis, sed etiam ineditis* (Ernesti). Il composa des Commentaires sur la plupart des prophètes. Son meilleur ouvrage est : *Commentarii in Psalmos et in divini officii cantica;* Rome, 1606; Cologne, 1607 ; Paris, 1611, dédié à Paul V. Agellius a beaucoup contribué par cet ouvrage à rectifier et à bien établir le texte de la Vulgate, en le comparant aux Septante et à l'original hébreu (11). Si les commentateurs postérieurs avaient travaillé dans son esprit, combien on comprendrait mieux la Vulgate aujourd'hui ! — Agellius était membre de la commission que Sixte V chargea de revoir et de corriger le texte de la Vulgate, pour la nouvelle édition de 1590. Non-seulement les écrits, mais le nom même de ce savant sont tombés dans l'oubli.

AGGÉE (חַגַּי, ma fête; S. Jérôme, *Festivus;* LXX, 'Αγγαῖος; Vulg. *Aggæus*) est le dixième des douze petits prophètes, selon l'ordre du Canon, et le premier prophète qui, après le retour de la captivité, parut parmi les Israélites. Rien ne prouve, comme le pensent Coccéius et d'autres, que son nom fasse allusion à son zèle pour la restauration du sanctuaire et la célébration des fêtes. La Bible ne donne sur sa vie d'autre détail que celui du temps où il prophétisa, date qui se trouve dans son propre discours. D'après les traditions des Pères il est compté parmi les exilés qui, dans la première année de Cyrus, revinrent de Babylone avec Josué et Zorobabel, ce qui est très-vraisemblable, puisqu'il coopéra activement, en qualité de prophète, aux travaux de ces chefs du peuple (12). Les anciens rabbins le nomment à côté de Zacharie et de Malachie comme membre de la grande synagogue (13), dont toutefois l'existence, à cette époque, n'est pas entièrement démontrée. La vieille opinion, selon laquelle Aggée était un ange qui avait pris la forme humaine pour remplir une mission spéciale de Dieu (14), a déjà été réfutée par Théodoret (15). Aggée paraît aussi dans quelques inscriptions, non du texte original, mais de vieilles traductions du Psautier. La version alexan-

(1) *Luc*, 2, 41-52.
(2) *Marc*, 10, 21. I *Jean*, 2, 14.
(3) II *Tim.*, 2, 22.
(4) *Éphés.*, 3, 13.
(5) *Id.*, 14.
(6) *Id.*, 6, 13-17.
(7) I *Tim.*, 4, 2.
(8) *Tit.*, 2, 2 sq.
(9) *Phil.*, 1, 23.
(10) *Luc*, 2, 37.
(11) Conf. Richard Simon, *Lettres choisies;* Amst, 1730. P. I, ep. 36. J.-A. Ernesti, *Narrat. critic.* etc., dans *Opuscul. theol.*, p. 526, où il loue extrêmement Agellius.
(12) Knöbel, *le Prophétisme des Hébreux*, II, 378.
(13) Conf. Waechner, *Antiquitates Ebræorum*, I, 62.
(14) Hieron. *ad Hagg.* 1, 13.
(15) Conf. Carpzov. *Introd.* in V. T. III, 423.

drine le nomme au titre des Psaumes 137, 145 et 148; la Peschito, aux Psaumes 125 et 126, et la Vulgate, au Psaume 111. Il serait difficile de décider si ce fait repose sur d'anciennes traditions ou sur de simples hypothèses. Ce qui reste des prophéties d'Aggée se rapporte presque entièrement au rétablissement du sanctuaire de Jérusalem et aux suites nécessaires de cette restauration. Son discours est divisé en quatre parties; ce sont autant de prophéties séparées. Dans le premier discours, le prophète blâme la négligence et le retard que les Juifs mettent à rebâtir leur temple, tandis que chacun songe à construire pour soi de somptueuses demeures (1). La construction du temple fut commencée sous Cyrus, interrompue sous ses successeurs, d'après les instigations des Samaritains, jusqu'à la deuxième année du règne de Darius Hystaspe, dans le cours de laquelle Aggée tint ce discours au peuple, non sans résultat, comme il le dit lui-même (2). — Dans le deuxième discours il s'élève contre ceux qui méprisaient la petitesse et l'insignifiance du temple commencé, et il leur promet que la magnificence de ce second temple dépassera de beaucoup celle du premier (3). — Le troisième discours promet, pour le temps qui suivra, la complète réédification du temple, des bénédictions aussi abondantes dans l'avenir qu'étaient nombreuses les menaces dirigées contre l'indifférence antérieure (4). — Et le quatrième, enfin, contient une prophétie adressée à Zorobabel seul (5).

Ce que nous venons de dire détermine bien en général l'époque où parut le prophète; mais la date de chacun des discours est elle-même exactement donnée dans les inscriptions qui les précèdent, et d'après lesquelles le premier discours correspond au sixième mois, le deuxième au septième, le troisième et le quatrième au neuvième mois de la deuxième année du règne de Darius Hystaspe. La teneur de la prophétie d'Aggée correspond également à cette date, tout comme les passages d'Esdras, 4, 24; 5, 1 2. L'unité, la succession naturelle et graduelle des quatre discours et leurs rapports sautent aux yeux, et ont été récemment démontrés par Hävernick (6). Il est vraisemblable qu'Aggée, après avoir adressé au peuple différents discours complets et énergiques, les a résumés dans le livre qui nous reste de lui, ce qui en explique l'unité (7). L'exposition est tout à fait adaptée au sujet; elle est parfois pleine de vigueur et d'émotion, quoique certains modernes l'aient jugée destituée de tout signe d'inspiration (8).

WELTE.

AGIOGRAPHES. *Voy.* ANCIEN TESTAMENT.

AGNATS. *Voy.* PARENTS.

AGNEAU PASCAL. Conf. l'article FÊTES DES ANCIENS HÉBREUX, dont ce qui suit n'est qu'un complément. L'agneau sans défaut et mis à part était immolé le 14 du mois de Nisan, entre les deux soirées (בֵּין הָעַרְבַּיִם) (9). Il régnait parmi les Juifs deux opinions sur cette désignation du temps. Les pharisiens et les Juifs modernes entendent par là le temps où le soleil s'incline jusqu'à son coucher réel, entre trois et cinq heures; les Samaritains et les Caraïtes, que suivent les savants chré-

(1) 12-15.
(2) 1, 12-15.
(3) 2, 1-9.
(4) 2, 10-19.
(5) 2, 20-23.
(6) *Introd. à l'Ancien Testament*, t. II, P. 2, p. 403.

(7) Eichhorn, *Introd. à l'Ancien Testament*, IV, 424.
(8) De Wette, *Introd. à l'Ancien Testament*, p. 370.
(9) *Exode*, 16, 12; 30, 8. *Lév.*, 23, 5. *Nombr.*, 9, 3, 11.

tiens modernes, entendent le temps écoulé entre le coucher du soleil et la complète obscurité. La première fois, cette immolation se fit dans chaque maison; par la suite (1), ce fut dans le sanctuaire, devant l'autel de Jéhovah, et, depuis que le temple fut construit, dans le parvis (2). C'était le père de famille qui immolait. Du reste, quiconque était pur pouvait accomplir le sacrifice. Dans certains cas particuliers c'étaient les Lévites (3). L'Ancien Testament ne dit rien sur la manière dont on tuait l'animal; ce n'était certainement pas en l'étranglant, mais bien en l'égorgeant; il fallait que le sang se répandît au dehors, puisqu'on ne pouvait manger ni sang ni viande étouffée. La première Pâque se distingue des autres quant à l'usage fait du sang répandu, dans lequel on trempa un bouquet d'hyssope, et dont on teignit le seuil supérieur et les deux poteaux des portes (4). Quand le sacrifice avait lieu dans le sanctuaire, les Lévites remettaient le sang aux mains des prêtres; ceux-ci, qui seuls pouvaient s'approcher de l'autel (5), l'arrosaient de ce sang (6); la graisse de l'animal était brûlée sur l'autel (7); la tête, les cuisses et les entrailles étaient rôties au feu, tout entières, sans qu'on en brisât un os (8). Alors commençait le repas pascal (9). — L'immolation de l'agneau, comme sa manducation pendant le banquet solennel, représentent les deux moments principaux de la Pâque; le sens de celle-ci dépend tout à fait de ces deux circonstances. La Pâque était la fête de la rémission (d'où son nom, פֶּסַח, de פָּסַח, construit avec עַל = passer, passer en épargnant); mais l'Hébreu ne connaît pas de rémission de la part de Dieu sans expiation; le sacrifice pascal (זֶבַח־פֶּסַח) (10), c'est-à-dire précisément l'agneau pascal, est le sacrifice expiatoire; l'agneau payait de son sang pour le premier né israélite, par conséquent pour tout le peuple qu'il représentait, et c'est pourquoi toutes leurs portes étaient marquées de ce sang, les portes de la maison étant, de même que la porte des villes, la partie principale de la demeure des Orientaux. Tout Israël était donc représenté par l'agneau pascal comme un peuple réconcilié. A côté de ce moment négatif cet acte religieux en renfermait un positif. Il est expressément demandé que toute la nation offre le sacrifice; Elle est donc chargée, dans sa totalité, d'une fonction sacerdotale, elle est appelée à une communion toute spéciale avec Jéhovah. Cette conscience qu'avait le peuple, qu'il formait une communauté consacrée au Seigneur et se trouvant dans des rapports tout spéciaux avec lui, fut de plus réveillée encore et entretenue par l'obligation de célébrer le repas pascal en famille; les membres présents devaient se sentir pénétrés d'une même grâce divine, qui formait une totalité religieuse et indivisible de tous les Israélites isolés. La Pâque était un signe, *signum*, אוֹת (11), un symbole parlant de tout ce qui s'était passé et de tout ce qui était à venir; elle était la figure de la délivrance d'Israël, de sa constitution en un peuple consacré à Dieu (12), et toutes les autres fêtes postérieures n'étaient qu'une espèce de mémorial de cette solennité primitive (13) (זִכָּרוֹן). A ces deux points de vue, positif et négatif, l'agneau pascal de l'ancien Testament

(1) D'après le *Deut.*, 16, 2, 5, 6.
(2) Conf. II *Paralip.*, 35, 5 sq. Mischna, *Pesach*, 5, 5, 8.
(3) Conf. II *Paralip.*, 30, 17, etc.; 35.
(4) *Exode*, 12, 7, 13, 22.
(5) *Nombres*, 18, 3.
(6) II *Paralip.*, 30, 16; 35, 11.
(7) *Pesach*, 5, 6.
(8) Conf. *Exode*, 12. *Nombres*, 9, 12.
(9) *Voy.* le mot FÊTES.
(10) *Exode*, 12, 27; 34, 25.
(11) *Exode*, 12, 13.
(12) Conf. *Exode*, 19, 4 sq.
(13) *Exode*, 12, 14.

est la figure du Sauveur, dont le sacrifice est à la fois une expiation et une communion (1) pour ceux qui appartiennent à l'Église; et c'est pourquoi S. Paul dit : « Le Christ, qui est notre agneau pascal, a été immolé : Τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστὸς (2); » et la préface de Pâque du Missel romain : *Pascha nostrum immolatus est Christus* (3).

Lorsque le temple de Jérusalem, conquis par les Romains, eut été réduit en cendres, la fête de l'agneau pascal cessa, ainsi que le sacerdoce et le sacrifice de l'Ancien Testament, même parmi les Juifs qui continuèrent à demeurer en Judée et à Jérusalem. En souvenir du passé, les Juifs ont conservé l'usage de lire à haute voix, la veille de la fête de Pâque, au soir, dans leur maison, le passage de l'Écriture qui parle de l'immolation pascale des anciens temps. Cette lecture, dans l'opinion des Juifs, a autant d'efficacité que si l'agneau lui-même était immolé, ce qu'ils justifient par l'application du texte : *Reddemus vitulos labiorum nostrorum*, « nous offrirons en place des jeunes bœufs le sacrifice de nos lèvres (4). » Puis ils cuisent un œuf dans de la cendre, en signe de deuil ; ils rôtissent l'os d'un véritable agneau, mettent l'os et l'œuf sur un plat sur lequel sont également posés trois grands pains azymes (5). Hors ces misérables restes, rien dans la Hagada de Pâque, d'ailleurs fort longue, ne se rapporte plus à l'ancien rite de l'agneau pascal. Ici, comme presque partout, le Judaïsme n'est plus qu'une momie, une ombre triste et vide des figures de l'Ancien Testament (6).

KÖNIG.

AGNÈS (Ste), vierge et martyre, fut, peu de temps après sa mort glorieuse, si universellement honorée dans toute la chrétienté que, d'après le témoignage de S. Jérôme (7), ses louanges étaient dans toutes les bouches, retentissaient dans toutes les langues et dans toutes les églises, témoignage que confirment les paroles de beaucoup de Pères de l'Église, tels que S. Ambroise, S. Augustin, le Pape S. Damas, S. Martin de Tours, Venantius Fortunatus, S. Grégoire le Grand. Malheureusement les vrais actes de son martyre manquent, et l'histoire de sa passion, attribuée à S. Ambroise, n'est pas une œuvre de ce Père de l'Église, quoiqu'elle soit d'accord en général avec ce que ce saint pontife rapporte d'Agnès (8) comme avec ce que Prudence en dit dans ses hymnes. Ce qui est digne de foi dans ce qu'on raconte d'Agnès se résume ainsi : fille d'un noble Romain, belle, élevée dans la foi chrétienne, elle fut, à l'âge de treize ans, passionnément aimée par un jeune Romain, dont Agnès, fiancée du Christ, dédaigna l'amour. Menacée de mort pour s'être déclarée chrétienne, mais inébranlable devant ces menaces, elle fut menée dans une maison de prostitution, où elle fut protégée par un ange. Miraculeusement sauvée du feu, elle finit par être décapitée, sans avoir perdu un instant sa sérénité, au milieu des larmes de tous les assistants. Sa mort est, suivant l'opinion la plus probable, de l'an 304. L'Église célèbre sa fête le 21 janvier. Les versets et les antiennes de son office, dans le Bréviaire, sont tirées de la légende attribuée à S. Ambroise. L'Église de Sainte-Agnès est une des plus curieuses antiquités de

(1) Conf. I *Cor.*, 10, 17.
(2) I *Cor.*, 5, 7.
(3) Conf. aussi *Jean*, 19, 36.
(4) *Osée*, 14, 3.
(5) *Voy.* ce mot. Conf., sur la fête de Pâques des Juifs modernes, Schröder, *Maximes et usages*, etc., p. 197.
(6) *Voy.* SACRIFICE MOSAÏQUE.
(7) *Ep. ad. Demetrium.*
(8) L. c. 2, *De Virginibus.*

Rome. On y bénit chaque année deux agneaux, dont la laine sert à faire le *pallium* des archevêques (1).

AGNOÈTES, c'est-à-dire *Ignorants*. On nommait ainsi, par dérision, un parti, parmi les monophysites, qui prétendait que le Christ avait ignoré différentes choses (ἀγνοεῖν, ignorer). Le fondateur de cette secte fut le diacre monophysite Thémistius, d'Alexandrie, dans la première moitié du sixième siècle. Si les agnoètes avaient dit que le Christ, selon sa nature humaine, avait ignoré bien des choses, ils auraient cessé d'être monophysites, car ils auraient précisément reconnu par là deux natures en Jésus-Christ et enseigné la même doctrine que les Pères orthodoxes, à savoir : que le Christ, selon sa nature humaine, si on la considère seule et séparée de la nature divine, avait ignoré maintes choses. Les agnoètes n'allaient pas si loin ; ils restaient monophysites, en affirmant qu'il n'y avait qu'une seule nature en Jésus-Christ, par le mélange de la nature divine et de la nature humaine, et c'était l'ignorance de cette nature unique qu'ils soutenaient. Mais les vrais monophysites devaient nécessairement se prononcer contre les agnoètes, comme les orthodoxes, parce qu'ils entrevoyaient que l'agnoétisme menait logiquement à la distinction de deux natures dans le Christ, l'ignorance ne pouvant être attribuée qu'à la nature humaine. Cette secte dura jusqu'au huitième siècle.

AGNUS DEI. D'après S. Jean, 1, 29, S. Jean-Baptiste nomma le Christ « l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. » Ces paroles sont dites à la messe par le prêtre, depuis le Pape Sergius (septième siècle), et chantées par le chœur ; et habituellement on nomme cette prière ou ce chant l'*Agnus Dei* (2). Mais cette expression a encore une autre signification ; on entend en effet par là les images d'agneau qui représentent symboliquement Jésus-Christ, et surtout les images en cire que le Pape bénit solennellement le mardi de Pâques, dans la première et la septième année de son règne, et qu'il distribue à des personnages de marque. Ces *Agnus Dei* sont faits avec le reste de la cire du cierge pascal. Dans l'Église grecque on appelle *Agnus* le voile qu'on met sur le calice, parce qu'on y brode souvent un agneau. Il y eut aussi en France, au moyen âge, des monnaies d'or qu'on nommait *agnus* ou *moutons*, d'après l'agneau dont elles portaient l'empreinte.

AGOBARD, archevêque de Lyon depuis 816, fut l'un des prélats les plus instruits de France, et laissa plusieurs écrits dans lesquels il combattait surtout les adoptianistes, les Juifs, l'usage des jugements de Dieu, la superstition et le culte des images. Il ternit sa réputation par la part ardente qu'il prit à la lutte des fils de Louis le Débonnaire contre leur père. Il fut le principal instrument de la déposition de ce prince, et fut, par suite, déclaré déchu de sa dignité par le concile de Thionville, en 835 ; il la conserva néanmoins, grâce à la faveur dont il jouit auprès de Lothaire Ier, jusqu'à sa mort, en 840. Ses ouvrages ont été plusieurs fois publiés ; la meilleure édition est celle de Baluze ; Paris, 1666, 2 vol.

HAAS.

AGONIE (CLOCHE D'). Dans la plupart des pays catholiques on a l'habitude, le jeudi soir, d'ajouter à la cloche de l'Angélus un plus long tintement, qu'on nomme cloche d'agonie, parce qu'elle doit rappeler l'agonie du Sauveur au mont des Olives. Il n'y a rien de positif sur l'antiquité de cet usage.

(1) *Voy.* Ruinart, *Actes des Martyrs*, et les Bollandistes, au 21 janvier.

(2) *Voy.* MESSE.

AGONISANTS (PRIÈRES DES). Ce sont les prières renfermées dans le Rituel romain, par lesquelles le prêtre recommande l'âme d'un mourant au Père des miséricordes, et que le Rituel nomme pour cette raison : *Ordo commendationis animæ*. La mort est pour tout chrétien le moment le plus important de cette vie, puisqu'elle est l'entrée dans l'éternité. C'est pourquoi il a toujours été d'usage, dans l'Église, de recommander à la miséricorde divine les âmes qui sont au seuil de la mort.

Le malade était-il en état de prier encore lui-même : on lui lisait des prières adaptées à sa position; était-il trop faible, ou avait-il perdu conscience: les parents et les gens de la maison se réunissaient autour de son lit et priaient pour le moribond. L'on avait soin surtout d'appeler des prêtres, afin qu'ils intercédassent, au nom de l'Église, pour l'agonisant. C'est ainsi qu'on raconte de S. Jean l'Aumônier qu'il se rendait souvent auprès des mourants, pour les bénir. Louis le Débonnaire fit, au moment de sa mort, venir auprès de lui Diogène, évêque de Metz, et lui demanda sa bénédiction. On trouve aussi certaines prières isolées, destinées à ce moment important, dans des documents anciens, par exemple, dans l'*Antiphonaire* de S. Grégoire le Grand, la prière : *Subvenite, Sancti Dei, occurrite, Angeli Domini;* et S. Jean Damascène écrit à un de ses amis, à son lit de mort, une lettre dans laquelle il recommande son âme à Dieu par la prière : *Proficiscere, anima Christiana, de hoc mundo*, etc.

D'après le témoignage d'Amalarius (Amaury), il y avait, dans certains Antiphonaires, un office propre pour assister ceux qui sont au terme de leur vie. Nous apprenons par la biographie de plusieurs saints que souvent, à l'heure de la mort, on disait les Psaumes de la Pénitence ou on lisait certains passages de la Passion de Notre-Seigneur. Dans les pays où s'étaient introduites des hérésies, il était de coutume de réciter publiquement la profession de foi orthodoxe, pour prouver qu'on désirait quitter la terre dans la foi de la véritable Église. De temps à autre on donnait au mourant le crucifix ou une image de la sainte Vierge à baiser, pour que le pécheur, par son désir et sa foi, eût part aux mérites infinis de Jésus-Christ, et obtînt l'intercession de Marie par cet acte de vénération filiale.

L'office actuel du Rituel romain a pris certaines prières des anciens Antiphonaires, auxquelles ont été ajoutées des prières d'origine plus récente. Il renferme un formulaire dont les prêtres peuvent se servir pour assister le fidèle à son lit de mort. Ces prières doivent être récitées devant un crucifix, deux cierges allumés, après que le malade a été aspergé d'eau bénite. Elles consistent en une litanie spéciale des Saints et en plusieurs oraisons énergiques qui recommandent à Dieu l'âme du mourant. Quand l'agonie dure plus longtemps, on ajoute le 17e et le 18e chapitre de l'Évangile de S. Jean, le 117e et le 118e Psaume. Après le décès, on recommande une dernière fois, par une dernière prière, l'âme à la miséricorde divine.

Comme les circonstances ne permettent pas toujours la présence d'un prêtre à la mort d'un fidèle, les prières peuvent être lues en son absence par de pieux laïques, au nom de l'agonisant.

Dans les Eucologes de beaucoup de diocèses, et en général dans tous les bons Eucologes, on trouve un choix d'excellentes prières sur ce sujet (1).

AGRICOLA (JEAN), né en 1492 à Eis-

(1) Conf. MALADES (VISITE DES); MALADES (PRIÈRES POUR LES).

leben, et par cela même nommé aussi Maître Eisleben, disciple et chaud partisan de son compatriote Luther.

Il rédigea les procès-verbaux de la Conférence de Leipsick, de 1519, se maria en 1520, devint curé de sa ville natale en 1525, et en 1527 s'éleva contre son ancien ami Mélanchthon, en soutenant cette proposition sur la foi, qui est une conséquence logique de la doctrine de Luther, savoir : que « dans le Nouveau Testament la loi n'a plus aucune valeur ; que le prédicateur évangélique ne peut pas même en appeler à elle dans le but d'ébranler le pécheur et de le porter à la pénitence. »

Luther chercha vainement à s'entremettre. Après un court armistice éclata la controverse des *Antinomiens*, dans laquelle Luther se prononça si vigoureusement contre Agricola, et agit tellement en inquisiteur inexorable, qu'Agricola crut prudent de s'enfuir vers les marches de Brandebourg. La haine de Luther persista même lorsqu'en 1540 (décembre) Agricola rétracta ses principes antinomistes, et il continua à poursuivre son ancien ami, au moins par des sarcasmes et des surnoms injurieux. Agricola contribua à propager la réforme dans le Brandebourg ; il devint directeur du consistoire électoral, et bientôt superintendant du pays. En 1548 il rédigea, sur les ordres de l'empereur, de concert avec l'évêque Pflug et d'autres, le fameux *Intérim* d'Augsbourg, et fut dès lors décrié comme ayant trahi l'église luthérienne. Toutefois il conserva la faveur de son prince jusqu'à sa mort (1566). Agricola fut un écrivain fort abondant et un bon prosateur allemand.

HAAS.

AGRICULTURE DES ISRAÉLITES EN PALESTINE. Les premiers hommes s'adonnèrent à l'agriculture (1), et les patriarches hébreux s'y livrèrent en même temps qu'à l'élève des bestiaux (2). En Égypte les Israélites apprirent à connaître bien mieux encore les avantages de cet art. La législation de Moïse chercha à développer autant que possible le goût de l'agriculture chez les Hébreux, et à les détourner par là d'un commerce trop fréquent avec les autres nations. L'agriculture devait être, d'après Moïse, l'occupation principale de l'Israélite, et elle fut toujours en grande estime chez eux. Gédéon était occupé à battre du blé lorsqu'il fut appelé à être juge de son peuple (*Schophet*) (3) ; Saül, étant roi, cultivait encore son champ (4) ; Elisée fut pris à la charrue pour devenir prophète (5) ; et Ozias favorisa et encouragea l'agriculture de tout son pouvoir (6).

Après l'exil elle fut encore l'occupation capitale des Hébreux, alors même que beaucoup d'entre eux déjà s'adonnaient au commerce ou prenaient des métiers.

Le labourage était assez simple. Les plus anciens instruments furent des hoyaux, des bêches, et plus tard des charrues. Celles-ci étaient tirées par des bœufs ou des ânes, qu'on stimulait avec la pointe (מַלְמָד) d'une perche en forme de lance. Les sillons étaient probablement tracés en longueur et en travers, puis aplanis avec des rouleaux, et alors on jetait la semence ; enfin les mottes de terre qui subsistaient étaient brisées avec des herses, les semences de blé recouvertes de terre, et l'ensemencement était terminé. Une autre manière d'ensemencer, plus longue et plus pénible, consistait à tracer des sillons étroits à travers la terre aplanie, à poser les semences de blé à une certaine distance les unes des autres dans ces sillons,

(1) *Gen.*, 4, 2 sq.
(2) *Gen.*, 26, 12; 37, 7.
(3) *Jug.* 6, 11.
(4) I *Rois*, 11, 5.
(5) III *Rois*, 19, 19.
(6) II *Paralip.*, 26, 10.

à les couvrir soigneusement de terre, de manière à ce que chaque grain semé poussât. Et il faut bien qu'il soit question de cette façon d'ensemencer quand on parle de moisson qui rapporte au centuple (1). Les produits d'hiver étaient ensemencés en octobre et novembre; ceux d'été, en janvier et février. On cherchait de différentes manières à augmenter la fertilité naturelle du sol. Aux montagnes et aux collines abruptes on adossait des terrasses; les terrains bas, où coulaient des ruisseaux, étaient traversés par des canaux, et, quand on ne pouvait tracer des canaux, on arrosait au moyen de roues d'eau. En outre on engraissait la terre soit avec la cendre de paille et de chaume brûlés après la moisson, soit avec du fumier animal (2).

Les principales productions agricoles des Hébreux, en Palestine, étaient : 1° le blé, qui était excellent et recherché à l'étranger, et c'est pourquoi on le cultivait, dans toutes les parties du pays (3), au delà des besoins des habitants; c'était le principal objet du commerce avec le dehors, notamment avec Tyr (4); 2° l'orge, qui était également cultivée en abondance (5), et servait à faire le pain des pauvres (6) et à nourrir les bestiaux (7); les Égyptiens faisaient un vin d'orge (ζῦθος, dans le Talmud זִיתוּם מִצְרִי) qui peut bien aussi avoir paru chez les Hébreux sous le nom de *schekar*; 3° l'épeautre (blé rouge), qu'on semait volontiers au bord des champs comme bordure d'autres produits, et qu'on employait en général pour faire du pain (8); 4° les haricots (fèves), les lentilles, le millet, le cumin, les concombres, le lin, le coton (9).

La moisson commençait en *Nisan*, vers la fête de Pâques, et s'ouvrait solennellement par le sacrifice des premières gerbes, au second jour de Pâques. Elle durait jusqu'à la Pentecôte, et on en remerciait Dieu par le sacrifice des pains, prémices du blé nouveau. On moissonnait d'abord l'orge, puis le blé, et enfin l'épeautre. L'instrument habituel était la faucille, avec laquelle on coupait les tiges à peu près à 30 centimètre au-dessous de l'épion les réunissait à bras et on les liait en gerbe. Puis on arrachait le chaume avec les racines, on le brûlait, on en répandait la cendre sur les champs; les gerbes étaient portées dans des aires, mises en tas, puis battues, et le bon grain séparé au moyen de vans (10).

AGRIPPA. *Voy.* HÉRODE.

AGRIPPA CASTOR, auteur ecclésiastique, sous Adrien, écrivit une *Réfutation de Basilide* (κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχός) dont il n'est parvenu jusqu'à nous qu'un sec résumé dans Eusèbe (11). D'après ce résumé, ce fut surtout Agrippa qui découvrit les abominables erreurs de Basilide en révélant sa doctrine secrète, révélation d'autant plus utile que cet hérétique et sa secte se donnaient beaucoup de peine pour faire un mystère de leur croyance. Il fit connaître en même temps les écrits de Basilide (*Commentaire sur l'Évangile* en vingt-quatre livres) et les ouvrages prophétiques interpolés dont il se servait, et parmi lesquels on mettait surtout en avant les *Prédictions de Barcabas et de Bar-*

(1) *Gen.*, 26, 12. *Matth.*, 13, 8.
(2) IV *Rois*, 9, 37. *Jérémie*, 9, 22.
(3) *Deut.*, 8. 8 *Juges*, 6, 11. I *Rois*, 6, 13. II *Rois*, 4, 6; 17, 28.
(4) *Ézéch.*, 27, 17.
(5) *Lév.*, 27, 16. *Deut.* 8, 8. *Ruth.*, 2, 17. II *Rois*, 14, 30, *Isaïe* 28, 25. *Jérém.*, 41, 8.
(6) *Juges* 7, 13. IV *Rois*, 4, 42.
(7) III *Rois*, 4, 28.
(8) *Is.*, 28, 5. *Ézéch.*, 4, 9.
(9) II *Rois*, 17, 28. *Is.*, 1, 8, 28, 25. *Ézéch.* 4, 9. *Osée*, 2, 7, 11.
(10) *Voy.* BATTAGE et VAN.
(11) *Histoire ecclésiastique*, IV, 7.

coph. D'après Agrippa, une habitude caractéristique de ces hérétiques était de donner des noms barbares à leurs prétendus prophètes, dans le but d'en imposer, à une époque où Grecs et Romains, mécontents des idées religieuses répandues parmi eux, s'attachaient avec ardeur à tout ce que leur offraient de plus bizarre les cultes étrangers.

Quant à la morale de Basilide, Agricola rappelle son indifférence par rapport à la manducation des viandes immolées aux idoles et le reniement de sa foi dans les temps de persécution. Basilide, d'après l'exemple de Pythagore, imposait un silence de cinq années à ses disciples. Il est difficile de voir dans la notice d'Eusèbe quel est l'Évangile dont Basilide fit un commentaire. On s'est demandé si c'est réellement d'un Évangile canonique qu'il est question ou d'un des Évangiles propres aux hérétiques, comme celui de Mathias, de S. Jérôme, de S. Ambroise, Origène attribuant formellement à ces gnostiques l'usage d'un Évangile apocryphe. Les *Philosophumena* du Pseudo-Origène paraissent donner une solution à cet égard (1). En effet, d'après cet ouvrage, la secte entendait par Évangile en général la connaissance du surnaturel, du *supramondain* (εὐαγγέλιον ἐστὶ κατ' αὐτοὺς ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις), et cela dans un sens tout à fait antichrétien, car elle faisait dépendre cette gnose d'une cosmologie absolument hérétique. Celle-ci se distingue des opinions des autres gnostiques les plus importants en ce qu'elle rejette expressément la doctrine de l'émanation et met en place une théorie d'évolution. Du sein d'un être qui, quoiqu'en germe, renferme en lui l'incommensurable plénitude et l'infinie multiplicité de l'univers, à peu près comme l'œuf d'un paon renferme déjà les riches couleurs de l'oiseau, sortent et se développent des mondes divers, subsistant chacun pour soi, ayant à leur tête des êtres divins particuliers, subordonnés au Dieu suprême, lui-même absolument inconnu. Tous ces êtres ignorent ce qui est au-dessus d'eux, et c'est cette imperfection qui fait naître leur besoin de libération. Lorsque cette connaissance leur est communiquée d'en haut, ils éclatent de joie et de jubilation, et c'est pourquoi cette révélation se nomme évangile (εὐαγγέλιον). Il y en a autant d'espèces qu'il y a de cercles de mondes différents (2).

D'après cette définition de l'Évangile, étroitement liée aux vues hérétiques de Basilide et absolument opposée à l'idée chrétienne, il est tout à fait probable que son ouvrage n'est pas le commentaire d'un Évangile canonique qu'il et n'est que l'exposition et l'explication du système de Basilide lui-même. Enfin il faut encore faire mention du doute de Fabricius (3), qui se demande si Agrippa a fait une réfutation directe de Basilide, ou si ce n'est qu'accidentellement qu'il a donné ces conclusions dans son livre. La première opinion est la plus commune et la plus conforme au texte d'Eusèbe. HAGEMANN.

AGUIRRE (JOSEPH SAENZ D'), cardinal, né en 1630 à Logrono, en Espagne, entra dans l'ordre des Bénédictins, devint docteur en théologie à Salamanque, en 1668, y professa avec grand succès, devint abbé de Saint-Vincent et secrétaire de l'Inquisition. Il publia une série d'écrits savants, défendit, en 1683, le Saint-Siége contre les quatre propositions du clergé gallican, et obtint d'Innocent XI, par suite de ce travail, le chapeau de cardinal. Parmi ses nombreux ouvrages théologiques et philo-

(1) Lib. VII, p. 243.
(2) Conf. Basilide.
(3) *Ad Hieronymum de Scriptis eccles. capt.*

sophiques, les plus célèbres sont : *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniæ, et Novi Orbis*, en 4 ou 6 vol. in-folio, suivant les diverses éditions, et : *Theologia S. Anselmi*, en 3 vol. in-folio. La mort (19 août 1699) l'empêcha de terminer un quatrième volume de ce dernier ouvrage.

AGUR, ancien sage d'Israël, qui, dans les Proverbes de Salomon, 30, 1, est indiqué comme l'auteur de ce chapitre. Beaucoup de commentateurs entendent, au contraire, comme S. Jérôme, sous ce nom, Salomon lui-même. Mais on a justement objecté qu'Agur y est nommé fils de Jaceh, tandis que Salomon est toujours désigné, même dans le Cantique des cantiques, comme fils de David, et on ajoute que la forme et certaines expressions des Proverbes ne paraissent pas écrits dans le style et la manière ordinaire de Salomon. Agur est, d'après cela, sans contredit, un sage inconnu d'Israël, dont on a cru utile de joindre les Proverbes à la collection de ceux de Salomon.

AHAVA. 1° Fleuve au bord duquel Esdras réunit les Israélites revenus d'exil avec lui, demeura quelque temps, pour inviter de là le reste de ses compatriotes à le suivre en Judée (1), et ordonna, en attendant, un jeûne public, afin d'obtenir la protection divine pour leur long voyage, en même temps qu'il publia plusieurs décrets relatifs aux prêtres et aux vases sacrés (2). Ce fleuve est probablement le Diava ou Adiava d'Assyrie. Du reste, comme, d'après Esdras (3), tout ce qu'il rapporte se passa près d'un fleuve à proximité d'une ville du même nom, Ahava représente par conséquent aussi

2° Une ville ou une localité, près du fleuve Ahava, qui servit probablement de lieu de réunion aux Israélites revenant d'exil.

AIALON (LXX, Αἰλὼν). 1° Ville de la tribu de Dan (4), non loin de Bethsamès (5), qui fut assignée par Josué aux Lévites (6). Cette ville, ainsi que la vallée dans laquelle elle se trouvait, était sans aucun doute le lieu où Josué, dans son combat contre les cinq rois cananéens, près de Gabaon, ordonna au soleil de s'arrêter (7). Roboam la fortifia plus tard (8), mais sous Achaz elle fut prise par les Philistins (9).

2° Ville du territoire de la tribu de Zabulon. (10).

AICHSPALT ou **ASSPELT** (PIERRE), un des plus célèbres archevêques de Mayence. Né à Asspelt, dans les environs de Trèves, vers le milieu du treizième siècle, de parents tout à fait pauvres, il se procura, en chantant et en donnant des leçons, les moyens d'étudier, se voua à la médecine, devint un docteur renommé, fut attaché en cette qualité au comte de Luxembourg et plus tard au service de l'empereur Rodolphe de Habsbourg. Il y acquit autant d'expérience dans les affaires de l'État et de l'Église qu'il avait recueilli de science médicale de ses études, et fut, par ce motif, envoyé comme ambassadeur au Pape. Il eut le bonheur de guérir ce pontife d'une maladie, et en obtint comme récompense la prévôté de la cathédrale de Trèves ; mais le chapitre n'ayant pas voulu l'admettre, parce qu'il était laïque, il fut dédommagé par la prévôté de la cathédrale de Prague et par d'autres emplois. En 1296 il devint évêque de Bâle ; en 1305, archevêque de Mayence. Le Pape l'éleva à cette dignité ecclésiastique, la

(1) *Esdr.*, 8, 17.
(2) *Esdr.*, 8, 21-31.
(3) *Esdr.*, 8. 15.
(4) *Jos.*, 19, 42.
(5) II *Paralip.*, 28, 18.
(6) *Jos.*, 21, 24. I *Paralip.*, 9, 69.
(7) *Jos.*, 10, 12.
(8) II *Paralip.*, 11, 10.
(9) II *Paralip.*. 28, 18.
(10) *Jug.*, 12, 12.

première de toute l'Allemagne, après avoir rejeté l'élection du chapitre de la cathédrale, qui avait choisi un mineur. Aichspalt eut une grande influence comme archevêque de Mayence sur les affaires de l'empire. Ce fut par lui particulièrement] que Henri VII de Luxembourg parvint à la couronne impériale (1308) ; par lui que le fils de Henri, Jean, devint roi de Bohême. Après la mort de Henri il se tint à la tête du parti qui élut Louis de Bavière à l'empire. Il était sévère à l'égard de son clergé, et sa vie offrait le modèle de toutes les vertus sacerdotales. Après avoir gouverné solidement, avec soin et économie, l'électorat de Mayence, il mourut le 5 juin 1320.

AIGLE. Il est question de l'aigle impérial dans la Bible sous le nom de Nescher (נֶשֶׁר); il y est dépeint comme ayant un vol haut et rapide (1), posant son nid sur des rochers élevés (2), découvrant sa proie de loin (3), se précipitant subitement sur elle (4), ayant une tendre sollicitude pour ses petits (5). Mais parfois il apparaît aussi comme dévorant les cadavres (6), ce qui a donné lieu à l'opinion que, dans ces passages, il fallait entendre par Nescher, ou ἀετός, le vautour, parce que l'aigle a horreur de la charogne. Mais cela ne paraît pas exact, par cela qu'on a déjà trouvé et abattu des aigles dans des charniers, quoiqu'il soit possible, en définitive, que les anciens Hébreux aient compris le vautour parmi les aigles. La chair de l'aigle était défendue aux Israélites, comme en général celle des oiseaux de proie et des animaux qui se nourrissent de charogne (7).

AILLY (PIERRE D') ou PETRUS AB ALIACO, né en 1350 à Compiègne sur l'Oise, fit ses études au collége de Navarre, à Paris, devint docteur en Sorbonne en 1380; quatre ans plus tard, supérieur et professeur du collége de Navarre, où Gerson et Nicolas de Clémangis furent ses élèves. En 1389 il devint chancelier de l'Université de Paris, confesseur et aumônier du roi; cinq ans plus tard, trésorier de la Sainte-Chapelle. Pendant le schisme il prit parti pour Pierre de Lune (Benoît XIII), et parvint à le faire reconnaître Pape en France. En 1395 il obtint l'évêché du Puy ; en 1396, celui de Cambrai, transmit ses fonctions de chancelier à Gerson, et se retira dans son évêché, sans cesser de prendre part aux affaires du siècle. Il insista notamment sur la nécessité d'assembler un concile œcuménique pour terminer le triste schisme de l'Église, et il fut le principal promoteur du concile de Pise (1409), comme il en fut un des membres les plus actifs et les plus considérés. Deux ans après (1411), Jean XXIII lui accorda le chapeau de cardinal et l'envoya comme légat en Allemagne (1413). Dans les années suivantes d'Ailly assista au concile de Constance, s'y montra l'ardent adversaire de Huss et l'un des principaux défenseurs du principe de la supériorité du concile œcuménique sur le Pape. En général, quant au dogme il appartenait aux orthodoxes rigoureux ; quant aux questions d'organisation et de discipline, au parti de la réforme. Sous le premier rapport on le nommait « l'infatigable marteau des hérétiques. » De Constance il se rendit, comme légat de Martin V, à Avignon, et il y mourut le 8 août 1419, selon d'autres 1425. D'Ailly occupe un rang important parmi les philosophes comme parmi les théologiens et les canonistes du moyen âge. HÉFÉLÉ.

AÏN. 1° Ville cananéenne, identique,

(1) II *Rois*, 1, 2, 3. *Jérém.*, 4, 13. *Job*, 39, 27.
(2) *Jérém.*, 49, 16. *Job*, 39, 28.
(3) *Job*, 39, 29.
(4) *Osée*, 8, 1. *Job*, 9, 26.
(5) *Exode*, 19, 4. *Deut.*, 32, 11.
(6) *Job*, 39, 30. *Matth.*, 24, 28.
(7) *Lévit.*, 11, 13.

selon Eusèbe, avec Béthanie, à quatre milles au sud d'Hébron. Elle fut donnée d'abord par Josué à la tribu de Juda (1), plus tard à la tribu de Siméon (2), et enfin on en fit une ville de Lévites (3).

2° Les Nombres 34, 11, nomment un autre Aïn, qu'il faut chercher aux frontières nord-est de la Palestine; mais les commentateurs sont en discussion pour savoir si par là il faut entendre la source du Jourdain, près de Panéas, ou la source de Daphné (Vulg.), ou les environs de Dan-Laisch, ou simplement une ville de ce nom.

AÏSCHA. Parmi les nombreuses femmes de Mahomet, Aïscha, fille d'Abubéker, doit être prise en considération, parce qu'elle exerça une influence réelle sur la religion et la législation mahométanes.

Abstraction faite de la part qu'elle prit, durant la vie de Mahomet, à sa législation, et dont une preuve remarquable se révèle dans la loi contenue à la vingt-quatrième sura, concernant les calomniateurs des femmes et l'adultère, son importance ne commença réellement à se faire sentir qu'après la mort de Mahomet, qui eut lieu le 8 juin 632 apr. J.-C. Le style saccadé du prophète, et plus encore le désordre avec lequel ses préceptes sont jetés pêle-mêle dans le Coran (4), firent naître une multitude de doutes lorsqu'on voulut expliquer et appliquer sa doctrine et ses lois. Comme Aïscha avait vécu dans son intimité la plus immédiate, elle fut interrogée de tous les côtés sur le sens de ses paroles, sur les opinions qu'il n'avait pas écrites, sur les motifs et la portée de certaines lois, et sur sa propre conduite au point de vue moral, légal et liturgique. Les communications d'Aïscha furent soigneusement recueillies, et formèrent une partie principale de la *Sunna* ou doctrine traditionnelle, et elle-même reçut le nom de *Nabia*, c'est-à-dire prophétesse, que déjà lui avait donné son père Abubéker. Elle le porta, non pas en sa qualité de femme du prophète, car les autres femmes de Mahomet ne l'obtinrent pas, mais parce qu'elle fut considérée elle-même comme prophétesse, interprète authentique des paroles de Mahomet, ayant à la fois expliqué et complété sa doctrine. On la consultait aussi sur l'exactitude des renseignements et des paroles que d'autres compagnons de Mahomet avaient communiqués comme émanant de lui, et, sous ce rapport, on l'appelait *Siddica*, c'est-à-dire la Véridique. Enfin, et par les mêmes motifs, on la nommait encore la mère des croyants. Son influence très-active dans les affaires politiques n'est pas de notre compétence. Elle mourut dans l'année de l'hégire 58 (678 apr. J.-C.), à Médine, à l'âge de soixante-cinq ans.

WETZER.

AIX-LA-CHAPELLE doit son nom et son origine à ses sources salutaires. Le nom d'*Aquisgrani* apparaît pour la première fois au huitième siècle. Granus était un surnom d'Apollon, qu'on honorait aux sources thermales. Une tour de la municipalité d'Aix, qui s'enfonce profondément en terre, se nomme encore tour de Granus (*Granus-Thurm*). Des monnaies, des inscriptions, des bains, un aqueduc démontrent le séjour des Romains dans la contrée. Toutefois les auteurs romains ne parlent pas d'Aix. Il y avait déjà un palais à Aix en 754 (5). Pepin passa en 765 et 766 les fêtes de Noël dans cette villa (6). Charlemagne l'aimait et la choisit comme résidence (7). En 796 il acheva la construction de la nouvelle chapelle de la cour, la

(1) *Jos.*, 15, 32.
(2) *Jos.*, 19, 7, I. *Paralip.*, 4, 32.
(3) *Jos.*, 21, 16.
(4) *Voy.* ABUBÉKER.

(5) Baluze, II, 1391.
(6) Pertz, I, 146.
(7) Eginh., *Vita Caroli M.*, c. 22.

célèbre cathédrale (*Münster*). « Charles, dit Éginard, bâtit à Aix une cathédrale d'une grande beauté, et l'orna d'or, d'argent, de fenêtres, de grilles et de portes d'airain massif. Il fit venir, pour la construire, les colonnes et le marbre de Rome et de Ravenne, car on ne pouvait les avoir d'ailleurs (1). » L'assertion des auteurs du douzième siècle, que Charles aurait pris des pierres de taille de la forteresse de Verdun (2), est douteuse. Le moine de Saint-Gall, si riche en anecdotes, raconte de science certaine que l'architecte, un abbé, avait mis de côté beaucoup d'argent destiné à la construction, qu'il avait opprimé les ouvriers, ne leur avait pas accordé un instant de repos, mais que, sa maison ayant pris feu au moment il voulait enlever son argent et se sauver, une poutre tomba sur lui et le brûla vivant (3). C'est Léon III qui doit avoir consacré la cathédrale, en 804; cependant Éginard, qui raconte la présence de Léon dans Aix immédiatement après Noël 804 (4), ne parle pas de cette dédicace.

La cathédrale de Charlemagne n'a pas la forme d'une basilique; elle se rattache à l'architecture byzantine, et se rapproche du plan de Saint-Vital, à Ravenne. Ce qui, dans la cathédrale actuelle, a été bâti par Charlemagne, est un octogone que couronne une haute coupole; cet octogone est entouré par une galerie à seize colonnes de peu de hauteur, à deux étages; il y a une entrée par une tour du côté occidental, et une double chapelle du côté oriental. Huit forts pilastres sans chapiteaux, avec un simple entablement, soutiennent au dedans l'édifice. Par-dessus les cintres qui unissent les pilastres s'élèvent les arcades beaucoup plus hautes du second étage, dont chacune est divisée en trois parties par deux colonnes. Par-dessus ces arcades on voyait les huit fenêtres cintrées de la coupole; enfin la coupole elle-même, sur laquelle était représenté, en mosaïque, le Christ avec les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse (5). Les ouvertures des fenêtres étaient ornées de mosaïques, l'église tout entière de riches métaux. — C'est dans cette cathédrale qu'eut lieu plus tard le couronnement des empereurs. Les architectes avaient été appelés d'Italie et des Gaules, *ex omnibus regionibus Cismarinis* (6).

Il ne reste de tout l'édifice carlovingien que la partie la plus centrale. Au seizième siècle la chapelle à deux étages de l'est de l'église fut remplacée par un chœur élevé, et le porche fut changé. Plus tard on acheva d'abîmer les mosaïques, qui pouvaient avoir souffert depuis longtemps, en les couvrant de stuc. Enfin les Français enlevèrent les colonnes, qui, rapportées de Paris en 1815, ne furent replacées qu'en 1844.

Peu avant la mort de Charlemagne, la foudre frappa la cathédrale et enleva au loin le globe impérial qui en ornait le faîte. La colonnade qui reliait la cathédrale au palais s'écroula; sur l'inscription en minium qui, dans l'intérieur, courait tout autour de l'église, entre les arceaux supérieurs et inférieurs, et portait le nom du fondateur, CAROLUS PRINCEPS, les lettres de ce dernier mot disparurent. Cet accident fut considéré comme un présage de la fin prochaine du grand empereur (7). Aix-la-Chapelle aimait, à cette époque de sa grandeur, à se mettre sur la même ligne que Byzance et Rome.

Depuis que Charlemagne avait été couronné empereur, Aix avait vu dans ses murs une série de synodes impé-

(1) C. 26.
(2) Bouquet, V. 373.
(3) Pertz., II, 744.
(4) Pertz, I, 192.
(5) *Journal d'Archit. de Vienne*, 1850, p. 135.
(6) Pertz, II, 744.
(7) Eginh. *Vita Caroli M.*, c. 32.

riaux, qui devaient contribuer à réaliser l'idée d'un empire chrétien. Ils commencèrent en 801, et durèrent sans interruption jusqu'à la fin de 802. D'autres synodes rendirent en 809 et au printemps de 811 divers décrets importants. Celui de septembre 813, tenu à l'occasion du couronnement de Louis, est la dernière preuve de l'application que mettait Charlemagne à accomplir son vaste plan. En 816, Louis le Débonnaire réunit les évêques, les abbés et les grands dans un synode impérial à Aix. Il érigea les Institutes de Chrodegand en lois de l'empire et revisa les règles des religieuses, ainsi que celles des moines, en 817. S. Benoît d'Aniane et un autre abbé furent chargés, au moyen d'une visite générale des couvents, de se rendre compte de l'observation de la règle renouvelée.

D'autres synodes tenus à Aix sous Louis le Débonnaire sont d'une moindre portée. Au temps de Lothaire II les évêques de Lorraine se réunirent à plusieurs reprises à Aix, sous la présidence des métropolitains Gonthar et Théotgonde, et furent impliqués par les princes dans leurs tristes débats. Ce qui fut décrété dans les conciles d'Aix se rapporte, à peu d'exception près, aux décisions antérieures que nous venons d'énumérer, et n'a pas une haute valeur.

On avait déposé la dépouille mortelle de Charlemagne dans la cathédrale; un cintre doré s'élevait au-dessus du caveau avec son portrait et cette inscription : « Dans cette tombe reposent les restes de Charles, grand et orthodoxe empereur, Auguste, qui a agrandi et heureusement gouverné l'empire franc pendant quarante-sept ans. Il mourut à l'âge de soixante-dix ans, en l'an, etc. (1). »

En 881, les Normands brûlèrent Aix, firent de la cathédrale une écurie, et dévastèrent tellement le tombeau qu'on pouvait difficilement en reconnaître la place. En 1000, Othon III fit fouiller les lieux, et, le tombeau retrouvé, on l'ouvrit. On découvrit l'empereur assis comme de son vivant sur un trône, une couronne d'or sur la tête, tenant un sceptre, les mains couvertes de gants à travers lesquels les ongles des doigts avaient poussé. Othon ordonna qu'on revêtît le corps de nouveaux habits et qu'on rétablît les ongles des pouces : aucune partie n'était encore atteinte de corruption, sauf l'extrémité du nez qu'Othon fit remplacer par de l'or. Othon prit en souvenir une dent, et le tombeau fut refermé (2). Le 29 décembre 1165 on l'ouvrit de nouveau, et Frédéric Barberousse fit exposer les ossements de Charlemagne pendant la tenue d'une brillante diète de l'empire.

A partir du dixième siècle; et d'abord dans les écrits de Benoît, moine du couvent de Saint-André au mont Soracte (3), il est beaucoup question d'une tradition d'après laquelle Charlemagne aurait entrepris une croisade et dont il aurait rapporté de riches reliques de Constantinople en Occident. Vers la fin du douzième siècle cette tradition apparaît dans Hélinand, bientôt dans Albéric de Trois-Fontaines et Vincent de Beauvais, sous une forme nouvelle, à savoir que Charlemagne aurait rapporté de Byzance à Aix une relique de la couronne d'épines, une parcelle de la croix, le suaire de Notre-Seigneur, la robe de la Mère de Dieu, les langes de l'Enfant-Jésus et le bras du vieux Siméon. A la suite d'un incendie, survenu à Aix en 1246, on aurait perdu les langes qui avaient enveloppé Notre-Seigneur dans la crèche, le linge arrosé de sang qui avait ceint ses reins, et la robe de la Mère de Dieu ; mais on les

(1) *Vita Caroli M.*, c. 31.
(2) Pertz, VII, 106.
(3) Pertz, III, 709.

aurait retrouvés parmi les meubles sauvés de l'incendie, ce dont, en mourant, le prévôt de la cathédrale aurait fait rédiger un procès-verbal (1).

La légende parle aussi d'une exposition annuelle des saintes reliques le 13 juin. Aix est, dans le moyen âge, un des pèlerinages les plus fréquentés de la chrétienté. Au treizième siècle l'exposition paraît avoir été remise de sept en sept ans, et cette exhibition septennale subsiste encore. En outre, à partir de 1539, une exposition annuelle eut lieu dans la cathédrale voisine (*Cornelimünster*). Des flots de peuple y accouraient de tous les pays. On voit dans la vie de S[te] Brigitte († 1373) qu'accompagnée d'ecclésiastiques et de laïcs, ses amis, la sainte fit un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, à Cologne pour y vénérer les têtes des trois Mages, et à Aix pour y honorer les reliques de la S[te] Vierge (2). Ce que les chroniqueurs rapportent du concours de gens de tous les pays et de toutes les nations se rendant en pèlerinage à Aix, dans le quinzième et le seizième siècle, est presque incroyable. On venait admirer et vénérer le trésor des reliques qui renferme des acquisitions datant des Carlovingiens, dont plusieurs sont historiquement démontrables. L'origine byzantine de la plupart des reliques actuelles est hors de doute. Le pèlerinage au trésor d'Aix compte encore de nos jours au nombre des fêtes populaires les plus brillantes et les plus fréquentées des contrées rhénanes.

Quant aux couronnements, ce fut Othon I[er] qui en recommença la série à Aix. Depuis lors, presque tous les empereurs d'Allemagne, jusqu'à Ferdinand I[er], y furent couronnés.

L'importance de cette ville libre impériale dut, dès l'origine de la réforme du seizième siècle, attirer l'attention des novateurs. On trouve leur première trace en 1524. Un prédicateur vagabond se mit à déclamer contre l'Église; le magistrat le fit saisir, et bientôt on eut de Mæstricht et de Wesel d'accablantes preuves des crimes dont était chargé le nouveau prédicateur. Il finit par les avouer et fut exécuté comme meurtrier. En 1533 il s'établit un prêche luthérien dans la maison d'un bourgeois d'Aix. Le duc de Juliers, prévôt de la ville, l'interdit sous peine de mort, et l'infraction de cette défense fut cause de l'exécution de plusieurs malheureux.

Les nouvelles doctrines ne manquaient pas d'adhérents; toutefois ils professaient encore publiquement le Catholicisme. Ces faux catholiques parvinrent, en 1544, à faire accorder par le magistrat, à plusieurs familles exilées des Pays-Bas, probablement comme partisans de la réforme, l'autorisation de s'établir à Aix, où on les soutint par des secours d'argent, moyennant lesquels ils fondèrent des fabriques de drap. A partir de 1550 on prêcha, on chanta, on déblatéra à Aix contre l'Église, suivant le mode reçu. Peu à peu il se forma une communauté protestante, wallone et allemande. Le roi Ferdinand prit en vain des mesures préventives pour maintenir la foi catholique dans la ville. Adam de Zeuel, qui avait surtout déterminé l'admission des réfugiés néerlandais, et qui était depuis longtemps un crypto-protestant, devint bourgmestre en 1552. Il demanda en 1555, avec le concours de tous ses partisans, que le magistrat appelât un prédicateur wallon; le refus qu'on lui opposa n'empêcha pas un prédicateur réformé d'Anvers de venir à Aix organiser la communauté wallone. Outre ce prédicateur, plusieurs autres confrères vinrent fonctionner dans la ville; on y vit même des anabaptistes, contre lesquels

(1) *Alberici Chron.*, ann. 1238.

(2) *Vita*, 5, 59.

toutefois le magistrat prit des mesures. Peu à peu quelques habitants d'Aix même embrassèrent la réforme.

Les novateurs essayèrent d'obtenir l'intervention de quelques princes protestants auprès du magistrat d'Aix pour l'ouverture d'une église. Ces princes demandèrent en effet qu'on concédât l'église de Saint-Foilan aux protestants. Le magistrat refusa net, encouragé dans sa résistance par l'empereur, le roi d'Espagne, l'électeur de Cologne, le duc de Juliers et l'ordinaire de la ville, l'évêque de Liége.

Les novateurs insistèrent, voulurent obtenir l'autorisation par des bravades et en excitant des troubles; mais les diverses corporations se prononcèrent contre eux; plusieurs membres de leur parti sortirent du conseil; des catholiques leur succédèrent. Zeuel fut remplacé par un bourgmestre catholique; les protestants qui n'avaient pas droit de bourgeoisie reçurent l'ordre de quitter la ville; leurs écoles furent fermées. La plupart des exilés se réfugièrent à Worms, où ils se firent passer pour des partisans de la confession d'Augsbourg; mais, comme en beaucoup de points leur croyance était tout à fait calviniste, le magistrat luthérien de Worms fit difficulté de les admettre. Le 7 mars, le magistrat et les corporations d'Aix décidèrent qu'à l'avenir les protestants seraient exclus du conseil. Plusieurs de ceux qui furent ainsi rejetés en appelèrent auprès de l'empereur au recez de 1555; mais ils furent repoussés, par cela qu'en leur qualité de réformés ils n'étaient pas compris dans ce recez.

C'est avec l'année 1560 qu'on voit paraître les premiers livres d'église des protestants d'Aix. En 1571 ils envoyèrent au synode général des réformés d'Embden, et votèrent 8 thalers en faveur d'un étudiant qui deviendrait prédicateur. En 1573 parut une traduction du Nouveau-Testament en plat allemand, à l'usage des Pays-Bas et de la Westphalie. Il y eut dès lors aussi quatre prédicateurs réformés institués à Aix. En 1572, 1575, 1599, des synodes réformés se tinrent dans la ville. La justice synodale intervint contre les novateurs, mais en vain. Peu à peu les vieux bourgeois catholiques s'habituèrent aux façons polies des nouveaux venus; l'opposition faiblit. Luthériens, réformés, anabaptistes se nommèrent les *Évangéliques d'Aix-la-Chapelle*. En 1574 ils représentèrent au magistrat les grands avantages qu'ils apportaient à la caisse de la ville, ajoutant que, loin de prétendre introduire des nouveautés, ils ne voulaient que vivre en paix, obéir en tout aux autorités, et qu'à leur avis il serait extrêmement utile à la ville qu'un petit nombre d'adhérents de la confession d'Augsbourg fussent admis au conseil. Le magistrat proposa l'affaire aux corporations; celles-ci déclarèrent y consentir, sous la condition que ceux qui seraient admis feraient la promesse de n'autoriser aucun changement dans les choses de religion. A dater de ce moment la conduite qu'on tint à l'égard des novateurs n'eut plus l'énergie antérieure. Le clergé de la ville ne s'était pas mis fort en peine jusqu'alors des progrès des sectaires. Cependant la cathédrale finit par leur opposer des prédicateurs. Malheureusement à cette époque la peste ravagea cruellement la ville; le magistrat fut renouvelé quatre fois en quelques mois, et les catholiques de vieille souche disparurent. Les novateurs, enhardis, présentèrent en 1580 une pétition pour obtenir le libre exercice de leur religion et la concession d'une église. Le magistrat, qui n'était plus l'ancien conseil, mais « un amalgame d'opinions diverses, » ne se détermina à refuser la demande qui lui était soumise que sous la pression du duc de Parme, de l'empereur et d'autres princes catholiques,

et en déclarant toutefois que, quant à lui, il lui aurait convenu d'accorder le libre exercice des deux religions. Les protestants, pour se mieux concerter et imposer davantage aux catholiques, établirent une controverse réglée entre deux prédicateurs, l'un luthérien, l'autre réformé, à laquelle ils se rendirent en masse. Ils appelèrent aussi à leur aide un Augustin apostat. Toutefois le grand prévôt le fit emprisonner, ainsi que son diacre, l'orfèvre Jean Kalkberner, et, sur les représentations du duc de Juliers, on interdit la prédication aux novateurs. Les ouvriers catholiques se plaignirent de ce que les chaudronniers, la plupart non catholiques, ne leur donnaient plus d'ouvrage, le réservant à leurs coreligionnaires, et de ce que les fondations faites par leurs ancêtres étaient employées au profit des protestants et au détriment des pauvres catholiques. Les novateurs cependant s'étaient adressés à l'empereur, qui leur ordonna de se tenir tranquilles, leur promettant d'examiner leur réclamation. Sans attendre le résultat de cette promesse, ils demandèrent l'assistance des villes protestantes de l'empire, et se rendirent la menace à la bouche aux élections de la municipalité. Ils parvinrent à faire passer deux de leurs partisans, malgré les efforts contraires de la commission impériale d'examen qui s'était réunie, de l'évêque de Liége et d'autres princes catholiques, et ils finirent par prendre les armes. La commission, suivie d'un grand nombre de catholiques, quitta la ville. L'empereur, auquel on s'était adressé avec les plus pacifiques apparences, menaça de retirer a la ville tous ses priviléges et de confisquer ses biens, si, dans l'espace de six semaines, on n'avait pas aboli toutes les innovations, rappelé les catholiques fugitifs, renvoyé les prédicants et chassé toute la populace étrangère à la ville. Nouvelles représentations à l'empereur, recours aux électeurs de Saxe et de Brandebourg pour obtenir l'assistance de ces derniers; mais toutes ces tentatives, et même la diète générale qui se tint, à leur intention, à Spire, ne purent que retarder la réalisation des menaces de l'empereur.

L'affaire d'Aix fut examinée et débattue à la diète d'Augsbourg, en 1582. Les deux partis y avaient leurs représentants, et les négociations traînèrent en longueur. Enfin, en 1590, la ville fut de nouveau invitée par l'empereur à obéir à ses décrets; en 1595 il lui signifia sa sentence. Au lieu d'obéir, on se remit à élire des bourgmestres protestants, et il en résulta qu'en 1597 la ville fut mise au ban de l'empire. Alors seulement les novateurs perdirent courage. Ils cherchèrent en vain à faire intervenir l'évêque de Liége, Ernest, électeur de Pologne; des troupes du duché de Juliers, s'unissant à la bourgeoisie catholique d'Aix, exécutèrent la sentence sans effusion de sang. Les novateurs qui faisaient partie du magistrat demandèrent grâce à genoux et promirent de se soumettre à la sentence de l'empereur. Les charges publiques furent de nouveau confiées uniquement aux catholiques, et tout fut remis sur l'ancien pied. Plusieurs protestants restèrent bannis. Mais le remède le plus puissant contre les nouvelles tentatives de l'hérésie fut l'intervention des Jésuites. Ils furent appelés à Aix en 1600. Dès lors aussi commença la guerre contre eux. Le duc de Juliers s'était permis des envahissements sur les domaines des habitants d'Aix. La municipalité était aigrie, les protestants intriguaient. Le duc bloqua la ville, les bourgeois chassèrent ses soldats. On finit par s'arranger; mais pendant le débat les Protestants s'étaient de nouveau comptés et sentis en force. Ils demandèrent au magistrat l'abolition du

tribunal synodal, le renvoi des Jésuites, leur propre admission aux corporations et au conseil. Ils se plaignirent à l'empereur des catholiques qui dirigeaient les affaires. Sur ces entrefaites, en mars 1609, le duc de Juliers mourut sans héritier. La maison de Brandebourg et le comte palatin de Neubourg s'emparèrent du duché. L'année suivante, le magistrat ayant défendu de sortir de la ville pour aller entendre les prédicants de Schleiden, de Stolberg et d'autres localités environnantes, et ayant puni les trangresseurs, il y eut sédition, prise d'armes, siége de l'hôtel de ville. On réclama les prisonniers; on s'empara du collége des Jésuites, on maltraita les Pères, on les traîna à l'hôtel de ville, où on les aurait égorgés si la présence d'esprit d'un Jésuite français, qui se trouvait là accidentellement, ne les eût sauvés. Le collége fut complétement pillé et ravagé. A la tête de l'émeute se trouvait le Kalkberner que nous avons nommé plus haut. Bientôt après parurent les fondés de pouvoir de Brandebourg, de Neubourg, de Brabant et de Cologne, et le 27 septembre arriva même une députation française. Celle-ci n'obtint qu'un point, savoir: que les Jésuites pourraient reprendre possession de leur collége et resteraient sous la protection de la France, ce que le silence de Vienne parut autoriser. Les fondés de pouvoir de l'empereur Mathias, qu'il avait envoyés à Aix pour essayer les voies de bienveillance, ne parvinrent à rien. Les novateurs, sachant bien ce qui les attendait du côté de l'empereur, appelèrent une troupe de Brandebourgeois pour occuper la ville, en firent murer les portes, sauf les quatre principales. Enfin, en 1614, une sentence impériale fut de nouveau prononcée contre la ville, décrétant la complète abolition de toutes les nouveautés. Elle fut mise à exécution, sur les ordres d'Albert d'Autriche, stathouder des Pays-Bas, par le général espagnol Spinola, qui marcha, au mois d'août, à la tête de 20,000 hommes contre la ville, et l'envahit sans coup férir.

Le magistrat affranchi décréta: qu'aucun prédicant ne pourrait désormais s'arrêter au delà de trois jours dans Aix et l'État d'Aix (on nomme encore ainsi le territoire de la ville), que personne ne pourrait y vendre des livres hérétiques, qu'il n'y aurait que des écoles et des instituteurs catholiques dans Aix, qu'aux processions chacun serait tenu de rendre l'hommage qui leur est dû au Saint-Sacrement et aux reliques, etc., etc. Plus tard les chefs du mouvement réformé furent recherchés et condamnés, les uns à l'amende, les autres à la peine capitale. Quant à Kalkberner, qui s'était enfui et était mort ailleurs, on éleva dans le marché une colonne qui proclamait son infamie, et qui subista jusqu'au jour où les soldats français la renversèrent. Les fabricants chassés ou fugitifs s'établirent, avec leur industrie, dans les villages environnants. En 1802 les réformés comptaient 356 âmes dans Aix. Napoléon leur donna, pour leur servir d'église et d'école, le couvent noble des Bénédictins de Sainte-Anne, qui avait été supprimé. Actuellement Aix, par suite des nombreuses institutions dépendant du gouvernement, qui est protestant, et par suite des mariages mixtes, compte 2,287 protestants. — Le concordat conclu entre Napoléon et le Souverain Pontife érigea Aix-la-Chapelle en siége épiscopal. Le 25 juillet 1802, Mgr Berdolet prit possession du nouveau siége; son diocèse comprenait le département de la Roër et celui de Rhin-et-Moselle, et était suffragant de Malines. La bulle *De Salute animarum* abolit ce siége et restaura la fondation collégiale près de la cathédrale, avec un prévôt et six chanoines. Le prévôt est nommé par le Saint-Siége; les chanoines sont alternativement choisis par le Pape et par l'archevêque de Cologne. *Voy.* Noppius,

Chronique d'Aix, 1632; Meyer, *Hist. d'Aix*, 1781; Quix, divers écrits sur Aix; Meuser, *la Réforme dans Aix*, encore manuscrit.

FLOSS.

AIX (DIOCÈSE ET CONCILE D') (*Aquæ Sextiæ*). Aix fut la capitale de la Provence jusqu'au moment où Marseille, par son immense activité commerciale, l'emporta sur l'ancienne métropole. Comme siége épiscopal, Aix remonte jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne, et il est hors de doute que son premier évêque fut S. Maximin de Marseille, disciple et compagnon de S. Lazare. Aix compte 117 pontifes, dont les noms sont conservés.

Le premier pasteur du diocèse porte aujourd'hui le titre d'archevêque d'Aix, d'Arles et d'Embrun; ces deux derniers diocèses ont été incorporés à celui d'Aix en 1801. La métropole d'Aix a pour suffragants : Ajaccio, Alger, Fréjus, Gap, Marseille et Digne. L'administration archiépiscopale compte trois vicaires généraux, le chapitre dix chanoines; le grand séminaire est confié aux Sulpiciens; il y a en outre une faculté de théologie faisant partie de l'Académie. Le collége épiscopal est dirigé par des prêtres du diocèse. Pour une population de 197,000 âmes il y a 10 cures de première classe, 12 de seconde, puis 99 succursales, 73 vicariats, 25 aumôneries, c'est-à-dire 25 prêtres attachés aux hôpitaux, colléges, communautés religieuses et y faisant les fonctions de curé et de supérieur.

Les ordres et les communautés religieuses du diocèse sont : les Jésuites, les Oblats de Marie, les Capucins, les prêtres des Exercices spirituels, les Frères des écoles. Les communautés de femmes sont : les Ursulines, les Sœurs hospitalières, les Maîtresses de Notre-Dame de Grâce, les Carmélites, les Capucines, les sœurs institutrices du Saint-Sacrement, de l'Espérance, de Saint-Charles, du Bon Pasteur, les Dames du Sacré-Cœur de Jésus, les Augustines, les Dames de la Visitation de Marie, les Sœurs du Sacrifice de Marie, de Saint-Joseph, du saint Nom de Jésus et de Marie, de la Miséricorde, de Saint-Vincent de Paul. — Au point de vue politique le diocèse d'Aix constitue une partie du département des Bouches-du-Rhône.

Concile. L'archevêque Alexandre Canigianus convoqua en 1585 ses suffragants d'Apt, de Gap, de Riez, de Sisteron et de Fréjus dans la métropole. On y fit des prescriptions fort utiles sur la discipline ecclésiastique, en vue des nouveautés du seizième siècle, et on y insista surtout sur les mesures relatives aux mœurs.

V. GUERBER.

AKIBA (RABBI), successivement supérieur des écoles juives de Lydda, de Jabné et de Béné-Bérak, au nord de la Palestine, vivait vers la fin du premier et au commencement du deuxième siècle apr. J.-C. Il appartient à la classe des rabbins qu'on nomme les Sages (חֲכָמִים). Païen d'origine, converti au Judaïsme, il servit un riche particulier de Jérusalem, nommé Kalba Schabna, dont il gardait les troupeaux et dont il finit par épouser la fille à l'âge de quarante ans. Alors seulement il s'adonna à l'étude, et se fit un nom distingué dans la science rabbinique. Il fut surtout le plus grand connaisseur, en son temps, de la *Halacha*, c'est-à-dire de la loi de Moïse non écrite, en même temps qu'il possédait une multitude d'anciens commentaires (*Hagada*), de sorte qu'on disait de lui : « Ce qui n'a pas été révélé à Moïse l'a été à Akiba. » On suivait volontiers son avis dans les différends qui s'élevaient sur l'application de la loi. En effet Rabbi Tarphon, qui fut son successeur dans le rectorat de l'école de Lydda, avait coutume de dire : « Quiconque se sépare d'Akiba, c'est comme s'il se séparait de sa vie. » On comprend qu'un

maître aussi respecté eut de nombreux disciples de tous les pays, sans admettre pour cela les renseignements du Talmud, qui donne à Akiba 12,000 paires de disciples, c'est-à-dire 24,000. D'après S. Irénée (1), il doit avoir été le maître d'Aquila, prosélyte juif, auteur d'une version grecque de l'Ancien Testament remarquable par sa scrupuleuse exactitude, et qu'il composa pour venir en aide aux Juifs hellénistes.

Au point de vue religieux, le personnage d'Akiba est considérable, parce qu'il contribua essentiellement à consolider et à conserver le nouveau Judaïsme, fondé sur le Talmud; car ce fut lui qui rédigea le premier et coordonna entre elles certaines parties de la loi traditionnelle qui jusqu'alors n'avaient été conservées et transmises que de vive voix, et ce fut d'après ses leçons et ses explications que d'autres parties en furent rédigées pas ses disciples, et bientôt après réunies par Rabbi-Juda Hakkadosch, triées, simplifiées, coordonnées par lui, pour former peu à peu la *Mischna*, et sous certains rapports le *Talmud* (2). Ces services d'Akiba furent d'autant plus appréciés par les Juifs que, comme le rapporte le Talmud, tous ses disciples moururent d'une épidémie, dans la même année et dans l'intervalle de Pâques à la Pentecôte, en punition de ce qu'ils se dépréciaient mutuellement; de sorte que la conservation de la loi traditionnelle aurait couru des dangers si Akiba ne se fût rendu au nord de la Palestine, n'y eût trouvé quelques nouveaux élèves (5-8), auxquels il communiqua sa doctrine et par lesquels la loi fut désormais conservée et propagée. En souvenir de ce triste événement, comme de la mort même d'Akiba, le Talmud ordonna plus tard que cette période de cinquante jours (de Pâques à la Pentecôte) serait pour tout Israël un temps de deuil, aujourd'hui encore subsistant, durant lequel les Juifs ne se font pas la barbe, ne se coupent pas les cheveux, ne mettent pas d'habits neufs, ne célèbrent ni mariage ni réjouissance.

On attribue encore à Akiba les livres cabalistiques *Jezirah* (sur la sagesse et le nom de Dieu), dont il est déjà question dans le Talmud, *Othiot* (sur la signification mystique des lettres hébraïques) et *Mechilta*. — Autant l'activité religieuse d'Akiba eut d'importance pour son peuple en général, autant son influence politique devint funeste à ses contemporains. En effet, son exaltation personnelle et ses faux calculs sur le temps de la venue du Messie l'entraînèrent dans le parti du démagogue juif Bar-Kochba (בַּר כּוכבא, fils de l'Étoile), nommé plus tard Bar-Chosba (בַּר חוזבא, fils du Mensonge), qui se donnait pour le Messie, et qui excita les Juifs, sous l'empereur Adrien, à secouer le joug des Romains. Akiba devint même l'écuyer de Bar-Kochba, et augmenta par la considération personnelle dont il jouissait l'aveuglement des Juifs. Bar-Kochba fut d'abord très-heureux contre les armes romaines; il s'empara non-seulement de Jérusalem, mais encore de beaucoup d'autres places fortes de la Palestine, au point qu'Adrien dut envoyer contre lui Jules Sévère, un de ses généraux, occupé en Bretagne. Celui-ci reprit les villes et les places les unes après les autres, et enfin, après un affreux carnage, s'empara de la forteresse de Bethar, où s'étaient réfugiés Bar-Kochba et Akiba. Bar-Kochba fut tué pendant l'assaut, Akiba fut pris et jeté dans un cachot. Là il employait le peu d'eau qu'on lui donnait pour boire à faire des ablutions, de peur de manquer aux prescriptions de la loi. Il fut réservé à un affreux supplice; on lui enleva la peau du corps avec des cardes de fer. Il sup-

(1) *Adv. Hæres.*, lib. 3, c. 24.

(2) *Voy.* TALMUD.

porta cette torture avec patience, et comme, pendant le supplice, arriva l'heure de la prière du *Schema*, c'est-à-dire : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est unique (1), » il se mit à la réciter et mourut en prononçant le mot « unique » (vers 135 apr. J.-C.). Ses coreligionnaires furent accablés de traitements durs et avilissants.

Conf. J.-H. Otthonis *Historia Doctorum Misnicorum*, Amstelodami, 1699, p. 129, 132, 145; Pinner, *Compendium du Talmud*, Berlin, 1832, 1er tome, p. 4, 17, 30, 31, 35; Zunz, *le Culte des Juifs*, Berlin, 1832, p. 42, 46; Brück, *Usages et Cérémonies rabbiniques*, Breslau, 1837, p. XXVII, et 8 sq.; Mayer, *le Judaïsme*, Ratisbonne, 1843, p. 161, 518; et du même, *les Juifs de notre temps*, p. 151.

WETZER.

AKLEPH. *Voy.* MAHOMÉTISME.

ALAIN DES ILES, ALANUS AB INSULIS, fut un des plus grands théologiens de la première période de la scolastique, et tint son surnom de sa ville natale, Ryssel en Flandre, *Insulæ*, aujourd'hui Lille en France. Né en 1114, il entra à Clairvaux dans l'ordre de Cîteaux, fut formé sous S. Bernard, obtint le grade de docteur, devint recteur de l'Université de Paris en 1151 évêque d'Auxerre, fonction qu'il résigna volontairement pour rentrer, en 1167, dans le couvent de Clairvaux, où il mourut fort âgé, en 1202 ou 1203. On le considérait comme une merveille de science, et on le surnomma, à cause de l'étendue de son savoir, *Doctor universalis*. Il cherchait en théologie une méthode de démonstration rigoureusement mathématique, comme on le voit dans son ouvrage : *de Arte s. Articulis catholicæ Fidei*, lib. 5 (2). Charles de Visch, dans sa *Bibl. Cisterc.*, a publié quelques-uns de ses ouvrages. Il y en a qui n'ont jamais été imprimés. Conf. Fabricius, *Bibl. Latina*, t. 1er, p. 89; et Ersch et Gruber, *Encyclopédie*.

ALBANI, riche et puissante famille de Rome, originaire de l'Albanie, d'où elle fut chassée par les Osmanlis. Elle se réfugia, au seizième siècle, en Italie, et se partagea en deux lignes, celle de Bergame et celle d'Urbin.

Les Albani donnèrent à l'Église un Pape, Clément XI, et plusieurs cardinaux. Nous devons ici une courte mentions à :

1° ALBANI (*Jean-Jérôme*) († 1591), qui s'était voué au droit. Pie V, qui l'avait connu inquisiteur à Bergame, le revêtit de la pourpre aussitôt après son élection (1570). Albani était veuf et avait des enfants, circonstance qui seule arrêta les cardinaux dans le désir de le nommer Pape, après la mort de Grégoire XIII. Il laissa plusieurs ouvrages : *de Immunitate ecclesiarum; de Potestate Papæ et Concilii; de Cardinalibus; de Donatione Constantini*.

2° ALBANI (*Annibal*), né en 1682 à Urbin, fut de bonne heure employé dans les plus graves affaires de l'Église par son parent Clément XI, envoyé nonce à Vienne, Dresde, Franc-fort-sur-le-Mein, et en 1719 créé cardinal. Il exerça une notable influence dans plusieurs conclaves, notamment dans l'élection des Papes Innocent XIII et Benoît XIV. Après s'être retiré des affaires, il mourut en 1751. Il laissa une magnifique bibliothèque, une collection d'objets d'arts, un cabinet numismatique, qui passa plus tard au Vatican (décrit par Rud. Venuti, Rome, 1739).

3° ALBANI (*Alexandre*), frère du précédent, né à Urbin en 1692, n'entra dans l'état ecclésiastique que sur les instances de Clément XI, et causa beaucoup de chagrins à ce Pape par sa con-

(1) *Deut.* 6, 7.

(2) Dans Pez, *Thes.*, t. 1er.

duite mondaine et désordonnée. Il reçut la pourpre romaine d'Innocent XIII, en 1721. Il était, à la cour pontificale, protecteur de la Sardaigne, et sous Benoît XIV il devint coprotecteur des États autrichiens. Il fut traité avec une faveur extraordinaire par Joseph II, lorsque cet empereur vint à Rome. Son attachement aux Jésuites le sépara de Clément XIV et le mit à la tête des cardinaux mécontents. Alexandre était un grand connaisseur en fait d'art, un infatigable collectionneur d'antiquités et un protecteur zélé des lettres. Il réunit avec beaucoup de goût dans sa villa d'Albani les plus précieux antiques. Winkelmann a décrit beaucoup de raretés de cette villa. Ce savant, dont la conversion au catholicisme est due en partie au cardinal, jouit de sa plus intime amitié; il devint bibliothécaire du Vatican en 1761, et légua au musée du Vatican sa riche collection de monnaies.

4° ALBANI (*Joseph-François*), également neveu de Clément XI, né en 1725, devint, fort jeune, évêque d'Ostie et de Velletri, et cardinal à vingt-sept ans. Son esprit habile et adroit lui donna beaucoup d'influence sur les affaires de l'Église. Il mourut à Rome en 1803, doyen des cardinaux.

5° ALBANI (*Joseph*), le prince, neveu du précédent, né à Rome en 1750, promu cardinal en 1801. Sans goût dans sa première jeunesse pour les études sérieuses, il s'occupa presque exclusivement de musique, et sut néanmoins plus tard faire preuve de grands talents politiques. Fidèle à l'esprit de sa famille, il était dévoué à la maison d'Autriche, et résida, en 1796, à Vienne, dans l'intérêt du Saint-Siége. Plusieurs lettres qu'il écrivit de cette ville furent saisies et donnèrent aux Français un prétexte de rompre l'armistice et d'occuper Rome. Albani perdit ses bénéfices et une partie de sa fortune dans le pillage de son palais. Depuis lors il vécut à Vienne, qu'il ne quitta qu'en 1814, pour retourner à Rome. Léon XII le nomma secrétaire d'État des Brefs et légat de Bologne; Pie VIII, secrétaire d'État. Grégoire XVI l'envoya, durant les troubles des légations, en 1831, commissaire à Bologne, où ses efforts échouèrent. Albani se vit contraint d'invoquer le secours de l'Autriche et retourna à Rome. Il était aussi protecteur de la nation autrichienne et de la Sardaigne. Il mourut légat d'Urbin et de Pesaro, le 3 décembre 1833, léguant sa grande fortune en partie au Saint-Siége, en partie à de pieuses fondations.

DÜX.

ALBERGATI (NICOLAS), cardinal et évêque de Bologne, naquit en 1375. Après avoir terminé ses études de droit, il entra dans l'ordre des Chartreux et devint prieur à Bologne. En 1417 il fut élu évêque de cette ville et parvint à réconcilier ses diocésains avec le Pape Martin V. En 1422 il fut chargé d'une mission en France, qu'il remplit si bien qu'en reconnaissance de ses services le Pape le créa cardinal en 1426. Il fallut le contraindre à accepter cette dignité. En 1431 Martin V le nomma légat, et Eugène IV lui ordonna de se rendre au concile de Bâle, pour le présider; mais, les Pères réunis au concile n'ayant pas voulu le reconnaître, il revint auprès du Pape, qui l'envoya de nouveau en France, et l'emmena ensuite avec lui au concile qu'il avait convoqué à Ferrare. Le cardinal y parla très-savamment contre les Grecs. Il fit un dernier voyage en Allemagne en qualité de légat, et à son retour il fut chargé de la grande pénitencerie. Il mourut peu de temps après à Sienne, le 9 mai 1443, assisté par Thomas de Sarzane et Ænéas Sylvius, qui, tous deux, devinrent Papes plus tard. Albergati était actif et laborieux; il employait ses loisirs à composer des sermons ou à dicter des

lettres. Il était plein de sollicitude pour la restauration et l'embellissement de son église, et il dota son palais épiscopal d'une belle bibliothèque. Dans le Pontifical de Bologne, publié au seizième siècle par le cardinal Palleotti, Nicolas Albergati se trouve sur la liste des Bienheureux. Il laissa les écrits suivants : *Recollecta; Opus de inexcusabili peccatorum nequitia; Orationes; Sermones*, et des *Lettres*. — Sa vie a été publiée en latin, à Paris, in-4°, par Bonaventure Cavallus. Constantin Ruggeri édita à Rome, en 1744, *Romanorum Pontificum, regum atque illustrium virorum testimonia de B. Nicolao Albergati, cardinali S. Crucis, cum ejus vita, scripta a Jacobo Zeno*. Conf. Bollandi, *Acta Sanctorum*, mai, t. II, p. 469.

DÜX.

ALBÉRONI (JULES), cardinal et premier ministre de Philippe V, roi d'Espagne, fut un des hommes les plus extraordinaires de son temps. Né en 1664, dans le territoire de Parme, d'une famille tout à fait obscure, il fit preuve dès sa jeunesse d'un talent diplomatique éminent, qui lui valut d'être envoyé comme négociateur en France par le duc de Parme. Ce lui fut une occasion d'entrer au service de France, et de déployer une activité extraordinaire pour assurer le trône d'Espagne au jeune prince français, Philippe. Il affermit encore davantage son crédit en négociant (1714) le mariage du nouveau roi Philippe V avec l'archiduchesse de Parme, Élisabeth Farnèse. Dirigée par Albéroni, Élisabeth gouverna le roi et le royaume, et l'Espagne vit prospérer son commerce, son industrie, sous l'administration d'Albéroni, pendant que d'un autre côté les anciennes libertés étaient détruites et que la puissance royale devenait de plus en plus absolue. Le roi, reconnaissant des services d'Albéroni, l'éleva au rang de grand d'Espagne de première classe, le fit évêque de Malaga, et arracha pour ainsi dire au Pape la dignité de cardinal pour son favori (1717). Immédiatement après sa nomination, Albéroni rompit la paix d'Utrecht, voulut faire monter son maître sur le trône de France, et arma ainsi presque toute l'Europe contre l'Espagne. Naturellement l'Espagne devait succomber, et, comme les puissances victorieuses mettaient pour première condition à la paix le renvoi d'Albéroni, il fut congédié le 5 décembre 1719.

Le Pape Clément XI, qui le fit mettre en jugement, mourut (1721) avant que la sentence eut été prononcée. Albéroni fut complétement disculpé sous Innocent XIII, en 1723. Il devint plus tard légat à Ravenne, et rendit de si grands services à cette province que Benoît XIV le nomma légat de Bologne. Il passa les dernières années de sa vie dans le repos et loin des affaires, et mourut en 1752, âgé de quatre-vingt-huit ans.

ALBERT (ALBRECHT), apôtre des Livoniens. Ce surnom n'est pas un titre arbitraire; mais il ne faut pas le prendre non plus à la lettre et comme si Albert avait été le premier à répandre la semence de l'Évangile en Livonie. Son mérite consiste surtout en ce qu'il secourut vigoureusement l'Église naissante de ces contrées et qu'il en assura l'existence par plusieurs établissements solides. Déjà au temps d'Adrien IV († 1181) des intérêts de commerce avaient amené des négociants de Brême et d'autres villes saxonnes vers les peuples païens de la mer Baltique et jusqu'en Livonie. Ces marchands parvinrent, moitié par la force, moitié par des présents, à fonder différentes colonies, qui bientôt devinrent le siége d'un actif commerce. Dès 1186 ils s'étaient attachés au moine augustin Meinhard. Arrivé en Livonie, et poussé par l'esprit apostolique, le moine déploya une grande

activité, apprenant à ces peuplades sauvages les vérités du Christianisme en même temps que différents arts et métiers. Il conquit ainsi beaucoup d'habitants à la foi. Il bâtit la première maison de Dieu à Ikeskola, près de la Duna (Dwina), et, pour pouvoir soigner la nouvelle pépinière et la surveiller avec toute l'autorité de l'Église, il fut, à la demande du Pape, sacré évêque de Livonie, à Brême, par l'archevêque Hartwig. Toutefois Meinhard n'eut pas le bonheur de voir prospérer ses efforts. Les Livoniens avaient l'humeur mobile ; à la moindre occasion ils recouraient à leurs anciennes pratiques païennes, ils reprenaient les mœurs de leurs ancêtres, et cherchaient à s'affranchir du Christianisme, qui les importunait, en allant laver dans les flots de la Duna le baptême qu'ils avaient reçu jadis.

Le successeur de Meinhard, le Saxon Berthold, abbé de Cîteaux, du couvent de Loccum, fondé depuis peu, ne trouva pas beaucoup plus d'accès auprès des Livoniens, que ne gagnèrent ni ses leçons, ni sa bienveillance, ni ses cadeaux, et que ne put soumettre la force des armes ; Berthold fut obligé de prendre la fuite. En 1198 il revint à la tête d'une croisade provoquée par le Pape ; les Livoniens furent vaincus, et vaincus ils se laissèrent baptiser, résolus de se laver de nouveau de leur baptême dans les eaux de la Duna lorsque les croisés seraient repartis. Mais Berthold, entraîné par la fougue de son cheval dans la foule des ennemis qui fuyaient, fut accablé de leurs traits et scella de sa vie sa foi héroïque. Il fallait de prompts et vigoureux secours si l'on voulait que le Christianisme ne périt pas en Livonie et que les Chrétiens restés dans ce pays sauvage ne fussent pas persécutés jusqu'à leur complète destruction. Ces secours furent donnés, grâce au nouvel évêque, Albert d'Apeldern, homme habile et actif. Il débarqua en Livonie en 1200, avec vingt-trois bâtiments de croisés, et les habitants, après quelques violences inutiles, se soumirent et demandèrent la paix et l'Évangile. On bâtit bientôt, sur les bords de la Duna, la ville de Riga, avec quelques couvents, fondés, comme ceux des Templiers, pour la défense permanente des Chrétiens et des églises, dans le territoire conquis dès 1202 par les frères du Glaive. (*fratres Militiæ Christi*), ainsi nommés à cause de l'épée rouge dont les chevaliers ornaient leur manteau.

Pendant qu'Albert assignait à l'entretien de ces chevaliers du Glaive le tiers des revenus de son église, et savait, dans ses incessants voyages en Allemagne et à Rome, gagner toujours de nouveaux ouvriers évangéliques et de nouveaux croisés à la mission de Livonie, il obtint du grand Pape Innocent III qu'il confirmât et recommandât l'ordre des chevaliers du Glaive. Ainsi Innocent III fit savoir dans le diocèse de Brême qu'il autorisait les ecclésiastiques qui avaient pris la croix à aller en Livonie pour y annoncer l'Évangile, et les laïques, qui se sentaient trop faibles ou trop pauvres pour se rendre en Terre-Sainte, de changer leur vœu en celui de combattre les païens de Livonie. De cette manière Albert assura à l'ordre de nombreux membres, au pays la paix, au Christianisme une propagande certaine parmi les peuplades païennes de la contrée. La tentative des Livoniens non encore convertis, et alliés aux Estiens, aux Courlandais, aux Sémigalliens et aux Russes, de chasser les Allemands et de déraciner le Christianisme, échoua devant la ferme attitude des chevaliers du Glaive, et le Christianisme prit un rapide essor.

Malheureusement, plus tard, à mesure que les chevaliers du Glaive avancèrent dans les contrées païennes et soumirent à leur domination les provinces conqui-

ses, des conflits s'élevèrent entre les ecclésiastiques et les laïques, entre l'ordre et l'évêque de Riga, au sujet de leurs possessions et de leurs droits respectifs.

FRITZ.

ALBERT, de la maison de Brandebourg, fut nommé archevêque de Magdebourg et évêque de Halberstadt en 1513, et presque en même temps (1514) archevêque et électeur de Mayence, quoiqu'il ne fût âgé que de vingt-quatre à vingt-cinq ans. En 1518 il devint cardinal. On sait généralement que ce fut lui qui, en sa qualité de commissaire papal des indulgences, nomma le prédicateur Tetzel, et qui fournit ainsi, à certains égards, la première occasion à la prétendue réforme d'élever la voix. Comme les mœurs du jeune électeur n'étaient pas irréprochables, Luther et ses amis espérèrent pouvoir le gagner, et lui soumirent un plan d'après lequel, imitant son cousin, l'ancien grand maître de l'ordre Teutonique, il se marierait, et, sécularisant ses possessions, en ferait un duché temporel et héréditaire (1525). Après quelque hésitation, l'archevêque rentra dans le sentiment de son devoir, réforma ses mœurs, resta fidèle à l'Église, s'opposa vigoureusement aux innovations, sans pouvoir empêcher leur progrès à Magdebourg et à Halle. Il mourut en 1545 à Aschaffenbourg, après avoir, quelques années auparavant, le premier de tous les princes allemands, accueilli à Mayence les Jésuites, dont l'ordre venait de naître. Conf. Serrarii *Hist. Mogunt.*; Ersch et Gruber, *Encycl.*, et Moreri, *Lexicon*.

ALBERT II, dix-huitième archevêque de Magdebourg (1205), cardinal créé par le Pape Innocent III, fut un zélé partisan des Hohenstauffen, qu'il chercha en vain à réconcilier avec le Souverain Pontife. Il fonda la belle cathédrale de Magdebourg, encore subsistante, qu'il fit commencer en 1208, après un incendie qui consuma l'ancienne église, le vendredi saint 1207. Ce ne fut toutefois que cent cinquante-six ans après que cette cathédrale fut terminée. En outre, Albert avait fait construire près du tiers des maisons de Magdebourg. Après la mort de Philippe de Souabe, Albert prit parti pour le Guelfe Othon, d'après le vœu du Pape; mais il se brouilla bientôt, comme le Pape lui-même, avec ce perfide empereur, et, toujours d'accord avec Innocent III, il devint le plus actif partisan du jeune Hohenstauffen, Frédéric Ier. La dévastation de tous les domaines de l'église de Magdebourg, qu'avait ordonnée Othon, ne fit pas abandonner à l'évêque le parti de Frédéric. Il mourut avant que le désaccord entre l'empereur et le Saint-Siége fût arrivé à son comble, en 1233, sincèrement honoré et regretté de ses diocésains.

ALBERT LE GRAND. A peine les deux grands ordres mendiants des Franciscains et des Dominicains eurent-ils pris naissance, au commencement du treizième siècle, qu'ils s'emparèrent des sciences philosophiques et théologiques avec une telle supériorité qu'une nouvelle période s'ouvrit pour l'esprit humain : ce fut l'âge d'or de la scolastique. Ce changement et cet élan furent dus notamment aux Dominicains Albert et S. Thomas d'Aquin, son disciple, ainsi qu'à deux illustres Franciscains, Alexandre de Hales et S. Bonaventure. Albert, à qui ses vastes connaissances littéraires valurent le surnom de Grand, descendait de la famille des seigneurs de Bollstädt. Il naquit en 1200 à Lauingen sur le Danube (aujourd'hui au royaume de Bavière). Après avoir achevé ses premières études à Padoue, il entra en 1223 dans l'ordre des Dominicains, qui venait de se former; il suivit les cours de philosophie et de théologie de plusieurs universités, notamment de celles de Cologne et de Paris, et devenu maître à son tour, dans ces deux villes, il eut S. Thomas d'Aquin d'abord pour élève,

plus tard pour collaborateur et successeur. De 1254 à 1259 il remplit les fonctions de provincial de son ordre en Allemagne, fut élevé en 1260, par Alexandre IV, au siége épiscopal de Ratisbonne, qu'il résigna deux ans après pour se retirer dans le couvent des Dominicains de Cologne, où il mourut dans un âge fort avancé (1280). C'est par Albert surtout que la philosophie d'Aristote devint prédominante dans le moyen âge, comme c'est par lui aussi que les ouvrages de sciences naturelles du Stagirite se répandirent et devinrent d'un commun usage, quoiqu'il ne comprît pas le grec et qu'il ne connût Aristote que par les traductions latines. Ces traductions le familiarisèrent avec les ouvrages des Arabes et des rabbins. Quant à la théologie, il s'en tint à Pierre Lombard, dont il commenta longuement les Sentences. Cependant il chercha à construire un système théologique qui lui fût propre, sous le titre de *Summa Theologiæ* (1). Outre de nombreux ouvrages de philosophie et de théologie, il composa plusieurs traités d'histoire naturelle, et il fut tellement supérieur à ses contemporains par ses connaissances physiques et expérimentales qu'ils le regardèrent comme un homme merveilleux et un véritable magicien. Ses œuvres ne forment pas moins de 21 vol. in-f°. Albert est sans aucun doute supérieur à tous les scolastiques par l'étendue de ses connaissances, tandis qu'il est inférieur en génie et en fécondité d'esprit à S. Anselme, à S. Thomas d'Aquin, à Duns Scot. — On attribue beaucoup de livres à Albert le Grand, entre autres *de Alchymia* et *de Secretis mulierum*, etc.

HÉFÉLÉ.

ALBERT Ier D'AUTRICHE (ALBERTUS AUSTRIACUS), empereur d'Allemagne (de 1298 à 1309), fils de Rodolphe de Habsbourg et de la comtesse Anne de Hohenbourg. Rodolphe après avoir ouvert une diète, en 1291, à Spire, l'avait transférée à Francfort, pour y faire élire empereur d'Allemagne son fils aîné Albert; mais les princes, se fondant sur le ch. 4 *de Electione*, § *Insuper*, voulurent d'abord délibérer sur la proposition qui leur était soumise. A la mort de Rodolphe, survenue peu de temps après (15 juillet 1291), plusieurs électeurs parurent disposés à donner leur voix à Albert. Seul le propre beau-frère d'Albert, le roi Wenceslas, s'y opposa, et détermina Albert à voter pour celui qu'il élirait lui-même. Albert, qui était l'allié de presque tous les princes, se croyait tellement sûr de la couronne d'Allemagne que, sur l'invitation de l'électeur de Mayence, Gerhard d'Eppenstein, il alla à Hagenau, pour de là attendre le résultat de l'élection, et au premier avis se rendre à Francfort.

Mais Gerhard avait su, par ses intrigues, amener les choses au point d'avoir toute l'élection dans ses mains, et, à la surprise de tout le monde, il fit élire son proche parent, Adolphe de Nassau (2).

Albert, dans ces circonstances, n'avait rien de mieux à faire qu'à se soumettre et à se faire donner en fief l'Autriche et d'autres contrées de l'empire. Adolphe de Nassau, que le bonheur favorisa d'abord, s'engagea dans des entreprises dont il ne prévoyait pas les suites, qui rabaissèrent la dignité impériale, et qui aiguisèrent peu à peu les armes dont son rival se servit pour lui enlever le trône et la vie. Gerhard, qui avait élevé Adolphe, fut le premier à chercher à le renverser quand il vit qu'il ne tenait pas la capitulation de son élection. Le couronnement du roi Wenceslas

(1) Schröckh en donne un extrait dans son *Hist. de l'Égl.*, X,XXI 57 sq.

(2) *Voy.* cet article.

(2 juin 1297), fournit l'occasion aux princes électeurs réunis à Prague de s'entendre sur ce qu'il y avait à faire. Quinze mille marcs d'argent, qu'Albert promit s'il était élu et si Adolphe était déposé, cimentèrent l'alliance; il en envoya inutilement seize mille à Rome pour se concilier Boniface VIII. En attendant, Albert marcha avec une armée contre Adolphe, tandis qu'Adolphe s'avançait de son côté au-devant de son rival.

Cependant Adolphe avait été cité à Mayence devant quatre Électeurs réunis, et, comme il refusait, après une triple citation, de venir se justifier sur différents griefs dont on l'accusait, il fut déposé, et Albert fut élu à sa place. Adolphe eut recours aux armes, mais en vain. Il perdit (non loin de Worms, le 2 juillet 1298) la bataille de Gellheim et la vie, de la main même de son rival.

Albert, victorieux, renonça au bénéfice de l'élection de Mayence, et fut de nouveau unanimement élu par les princes, après s'être assuré d'abord de Gerhard, dont il craignait les perfidies et qu'il ne quitta pas d'un instant. Immédiatement après l'élection, Wibert de Cologne couronna le nouvel empereur à Aix-la-Chapelle. Mais à peine Albert fut-il en possession de la couronne de son père que les Électeurs songèrent à le déposer, comme ils avaient fait pour Adolphe de Nassau. Jean, comte de Hollande et de Zélande, était mort en 1299, sans enfants. Ses États devaient passer à son plus proche parent, Jean, comte de Hainault; Albert se les adjugea et prescrivit à Jean de Hainault de déguerpir. Jean fit une telle résistance qu'Albert, qui ne pouvait pas se fier aux Électeurs, et à l'archevêque de Mayence moins qu'aux autres, parce que celui-ci voyait dans l'empereur un voisin dangereux, fut obligé de se retirer. Gerhard était en outre exaspéré de ce que l'empereur exigeait les octrois du Rhin, qu'Adolphe avait accordés aux Électeurs. Comme Albert ne parvenait pas à ses fins par de simples pourparlers, que le Pape et les États ne paraissaient pas lui être favorables, il se décida à en appeler aux armes, tandis qu'à la même époque les Électeurs s'occupaient de le déposer formellement. Ils l'accusèrent d'avoir tué l'empereur, oubliant qu'ils avaient eux-mêmes déposé Adolphe et poussé Albert en quelque sorte contre lui. La situation devenait dangereuse pour Albert, d'autant plus que Boniface s'était aussi déclaré hostile. Il ne lui restait d'autre parti à prendre qu'à se mettre à la tête de son monde et à se jeter sur les princes électeurs du Rhin. Il le fit avec un succès extraordinaire; il réussit notamment à humilier son perpétuel adversaire, Gerhard de Mayence, et à conclure avec lui la convention la plus avantageuse. La mésintelligence s'étant aggravée entre le Pape et le roi de France, Philippe le Bel, Boniface modifia sa conduite à l'égard d'Albert, qu'il fit inviter a envoyer des ambassadeurs à Rome, pour s'entendre avec lui, et le 30 avril un accord fut conclut entre eux. Boniface n'avait autre chose en vue que de pousser Albert à entreprendre la guerre contre le roi de France, ce qu'Albert entendait si peu qu'il contracta une alliance avec Philippe et donna son fils Rodolphe en mariage à Blanche, sœur du roi de France. En attendant, Albert poursuivant la guerre contre les Électeurs, allait envahir la Hollande, quand une guerre contre le roi de Bohême, Wenceslas IV, vint l'en détourner. Après la mort violente de ce prince, qui ne laissait pas d'enfants, Albert contraignit les états de Bohême à élire son fils Rodolphe le Doux, ce qui fit entrer le royaume de Bohême dans la maison de Habsbourg. Il s'efforça d'y rattacher également Meissen et la Lusace; mais il fut malheureux dans cette expédition. Son armée, composée en majeure partie de Souabes, fut complétement battue par le prince Frédéric, fils du landgrave de Thuringe,

Albert le Mauvais, lequel, contre le gré de ses enfants, avait vendu ses provinces à Adolphe. La bataille se livra près de Lucken, non loin d'Altenbourg (31 mai 1307), d'où vint le proverbe allemand : « Ils réussiront comme les Souabes à Lucken. » (*Es wird ihnen glücken wie den Schwaben bei Lücken.*)

Il fut encore bien plus malheureux en Suisse. C'est à dater de cette époque que ce pays sut reconquérir son indépendance. Albert désirait, vu les grands biens que les Habsbourg possédaient en Suisse, rendre héréditaire dans sa maison la souveraineté d'Uri, de Schwitz, d'Unterwalden, de Zurich, etc., peut-être aussi en faire un duché ou un royaume. Il avait d'abord confié l'administration de Lucerne et de Rothenbourg à des gouverneurs étrangers ; mais, les Suisses s'en étant plaints, il choisit des nobles du pays. Gessler et le seigneur de Landenberg remplirent les fonctions de gouverneurs impériaux, d'ailleurs déjà odieuses, d'une manière tellement oppressive que, excités par Walter Fürst d'Uri, par Werner de Staufach et Arnold de Melchthal, les Suisses, dans la nuit du premier de l'an 1308, s'emparèrent par ruse des châteaux forts, dont ils chassèrent ou tuèrent les gouverneurs. Le dimanche suivant les Waldstætter (États forestiers) de Schwitz, d'Uri et d'Unterwalden s'associèrent pour dix ans. — Albert retenait à sa cour le fils de Rodolphe, son plus jeune frère, c'est-à-dire son neveu le prince Jean, âgé de dix-neuf ans, qui, à plusieurs reprises, avait redemandé les provinces lui revenant de droit, le duché de Souabe et principalement le comté de Kybourg, et s'était vu constamment éconduit. Enfin Jean, croyant que l'empereur voulait, au profit de ses propres fils, le dépouiller de son héritage et « se débarrasser de sa personne avec un chapeau d'évêque, » conçut la pensée de se venger. Il associa à son projet son précepteur, des conseillers et des serviteurs de sa maison, Rodolphe de Wart, Walter d'Eschenbach, Henri de Finstingen (d'après d'autres Jean de Tegern, ou Degenfelden) et Ulrich de Palm. Il trouva bientôt une malheureuse occasion d'exécuter son dessein. Albert devant se rendre de Bade en Argovie à Rheinfeld, pour y retrouver sa femme et sa fille, la reine de Hongrie, les conjurés l'accompagnèrent dans son voyage. Lorsqu'on arriva à l'endroit où il fallait traverser la Reuss, les conjurés se pressèrent d'entrer avec Albert dans le bac, pour le séparer de sa suite, qui fut ainsi obligée de rester, avec Léopold, fils d'Albert, de l'autre côté de la rivière, pendant que les conjurés continuaient leur route à cheval, s'apprêtant à accomplir leur sanglant attentat, entre Windisch et Bruck, le 1er mai 1308. On ne voyait rien d'une rive à l'autre ; les bords élevés de la Reuss cachaient l'empereur aux yeux de sa suite, demeurée en arrière, et, l'eût-on vu, on n'aurait pu venir à temps à son secours. Rodolphe de Wart donna le signal en disant : « Combien de temps laisserons-nous chevaucher encore cette charogne ? » (*Quamdiu hoc cadaver hominis equitare patiemur ?*) A ces mots son écuyer Russeling se jeta à la bride du cheval de l'empereur. Jean lui plongea son épée dans la gorge, Wart dans le côté ; de Palm, d'après d'autres d'Eschenbach, lui fendit le crâne. L'empereur tomba de cheval entre les bras d'une pauvre femme qu'il couvrit de son sang, précipité, dit la chronique, « par les siens sur les siens (*von den Sinen uf den Sinen*), presque en face du vieux château de Habsbourg, tout près d'Altenbourg, premier manoir de ses ancêtres. Le seigneur de Castelen, qui ignorait le complot, quoiqu'il eût passé le bac avec les conjurés, et qui vit Albert mort avant de pouvoir voler à son secours, s'enfuit vers Bruck.

Parmi les meurtriers on ne put s'emparer que de la personne de Wart et de son écuyer. Wart fut roué à la place où le meurtre avait été commis; les autres furent mis au ban de l'empire. Jean se tint pendant quelque temps caché dans des solitudes et des couvents, s'enfuit finalement en Italie, et mourut à Pise dans un couvent d'Augustins. On dit qu'Eschenbach servit pendant toute sa vie comme valet de paysan; les deux autres moururent ignorés et misérables. Léopold et Agnès de Hongrie vengèrent leur père par la mort des serviteurs des conjurés, de leurs enfants, de leurs petits-enfants, et par la ruine de leurs châteaux, dont ils ne laissèrent pas pierre sur pierre. A la place où l'empereur était tombé de cheval on éleva plus tard le couvent de Königsfelden; l'empereur lui-même fut enseveli à Spire, à côté d'Adolphe. Albert emporta avec lui dans la tombe le mérite d'avoir solidement conservé la paix dans l'empire. Il avait relevé la considération de la dignité impériale autant qu'Adolphe l'avait laissé déchoir. Abstraction faite de son ambition et de sa passion d'acquérir, il avait d'excellentes qualités. On vante son amour de l'ordre, son empire sur lui-même (il n'agissait jamais dans la colère), sa chasteté. Une de ses maximes était : « Que la femme soit chaste, le soldat brave, le prêtre savant. »

Conf. Lichnowsky, *Histoire de la maison de Habsbourg*, Vienne, 1836; Schmidt, *Hist. des Allemands*, t. VIII; T. Westenrieder, *Alman. hist.*, ann. 1796. EBERL.

ALBERT II, fils du précédent, duc d'Autriche, surnommé le Sage et le Paralytique (*Contractus*), parce qu'à la suite d'un empoisonnement il fut complétement paralysé des jambes, était encore mineur lorsque son père fut assassiné. On le destinait à l'état ecclésiastique; mais ses frères étant morts avant lui, il régna quelques mois conjointement avec son frère Othon. En 1324 il épousa Jeanne, fille du dernier comte de Ferrette; il en eut sept enfants. Il avait hérité de la bravoure et de la prudence de son père et de son aïeul. Malgré sa paralysie il dirigeait lui-même ses armées, se faisant tantôt porter dans une litière, tantôt attacher solidement à cheval. Il fit la guerre avec les Bavarois au sujet de la Carinthie; mais, comme son père, il fut malheureux dans ses entreprises contre la Suisse. La célèbre bataille de Morgarten anéantit son armée et le força de retourner à Vienne. Les Suisses renouvelèrent leur fédération. Albert refusa la couronne impériale que Jean XXII lui proposa. Il bâtit à Vienne l'église de Saint-Étienne, fonda le couvent des Chartreux de Gemmingen, où il fut enterré, à côté de sa femme. Il mourut le 16 août 1358, âgé de soixante-dix ans, après avoir ordonné que les États héréditaires d'Autriche ne fussent plus partagés entre les différents membres de la famille, mais appartinssent à l'aîné. *Voy.* Birkens, *Miroir de la gloire de l'Autriche*, l. III.

ALBERTINI (FRANÇOIS), né à Catanaria, fut d'abord supérieur d'une riche abbaye du royaume de Naples, se retira ensuite dans un petit bénéfice non loin de sa ville natale, et entra enfin dans la Compagnie de Jésus. Celle-ci reconnut le talent et la capacité de cet homme modeste, lui confia la chaire de philosophie, et plus tard celle de théologie, à Naples. Albertini ne travaillait pas pour l'école, mais pour la science; il cherchait à rétablir l'harmonie entre la philosophie et la théologie, et consigna le résultat de ses études à ce sujet dans un ouvrage estimé, intitulé : *Corollariorum Theologicorum ex principiis Philosophicis deductorum tomi II*, qui fut publié à

Naples en 1606 et à Lyon en 1610-1616. Outre cet ouvrage capital, Albertini composa différents livres, tels que : *Apparatus Angelicus ; Tractatus pius de sancto Angelo custode ; Panégyrique de P. A. Spinelli, de François de Paule*, etc. Il mourut à Naples en 1619, avec la réputation d'un prêtre aussi savant que pieux.

ALBIGEOIS et **CATHARES**. Agglomération de sectes semblables, qui portèrent dans différentes contrées les noms les plus divers, Patarins en Italie, Turlupins et Bulgares en France. Eux-mêmes se nommaient Cathares, les Purs, καθαροί, d'où est venu le nom allemand de *Ketzer* (hérétiques). Comme la ville d'Albi, dans le midi de la France, était leur principale résidence, on les appelait communément Albigeois. Le surnom de Bulgares indique leur affinité avec les Pauliciens gnostiques et manichéens de la Bulgarie, et toute leur doctrine prouve cette parenté.

Le système des Albigeois repose sur le dualisme. Ce n'est pas le Dieu de la lumière, c'est le Dieu des ténèbres, le Jéhovah de l'Ancien Testament, qui a créé le monde visible. C'est de lui que dérive la majeure partie des hommes. Toutefois il existe une classe supérieure d'hommes, dont les âmes sont des anges déchus (la même doctrine se trouve déjà dans les homélies pseudo-clémentines). Le Dieu de la lumière envoya, pour les délivrer de la puissance du prince du monde, Jésus, l'ange resté fidèle, qui apparut sur la terre (docétisme), révéla leur nature plus élevée à la plus haute classe des hommes, afin de leur faire mépriser tout ce qui est matériel et de les émanciper. C'est en cela que consiste la Rédemption. Les hommes ordinaires ne sont pas capables de cet affranchissement. Les Albigeois rejetaient la plupart des dogmes chrétiens : la Trinité, l'Incarnation, la vraie Rédemption, la Résurrection, etc.; et, comme tout ce qui est extérieur dépend du prince de ce monde, ils rejetaient d'une part tout honneur, et de l'autre tout ce qui constitue l'Église visible et extérieure, le culte et les sacrements.

La préparation à la Rédemption se faisait chez eux par le *Consolamentum*, cérémonie qui consistait dans l'imposition des mains et qui élevait de la classe inférieure à la classe supérieure. Celle-ci vivait dans les exercices de l'ascétisme le plus sévère, tandis que les simples croyants jouissaient de grandes libertés et pouvaient se permettre toute espèce de désordre, pourvu qu'ils contractassent la solennelle promesse de se faire admettre plus tard dans la classe supérieure. Mais ils retardaient quelquefois jusqu'à la mort le *Consolamentum*, et alors, une fois consacrés, ils se soumettaient à l'*endura*, c'est-à-dire qu'ils ne prenaient plus aucun remède, aucun aliment, pour faire aussi promptement que possible une bonne fin, disaient-ils, et se préserver de toute rechute dans le péché. Leur fanatisme et leur folie allaient si loin que des parents mettaient leurs enfants *in endura*, des enfants leurs parents, pour hâter leur bonne fin. Quelque insensées que fussent cette théorie et cette pratique, elles se répandirent extrêmement vite, et menacèrent véritablement le Christianisme dans le midi de la France.

Le pape Innocent III, voulant ramener les Albigeois par l'instruction, leur envoya des légats, confia à l'ordre de S. Bernard, encore tout plein de jeunesse et d'enthousiasme, le soin de les évangéliser, et vit avec plaisir que l'évêque d'Osma, le pieux Diégo, en Espagne, avait chargé ses prêtres, et avec eux le frère Dominique, devenu plus tard si célèbre, de porter la vraie doctrine parmi ces infortunés. Ce fut dans ce but que S. Dominique fonda, en 1215, l'ordre des Frères Prêcheurs. Mais tous

ces essais furent infructueux; la noblesse hérétique du midi de la France, se mettant à la tête des sectaires, en vint aux voies de fait et fit assassiner le légat du pape, Pierre de Castelnau (1208). Cet attentat devint le signal de la perte des Albigeois. Innocent III et le roi de France résolurent d'opposer la force à la force, et, en 1209, une armée, ayant à sa tête le légat Milon et le comte Simon de Montfort, marcha contre les Albigeois. On ne peut nier que Simon commit des cruautés impardonnables, qu'il chercha bien plus son avantage personnel que la destruction d'une hérésie dangereuse, et que malheureusement le légat du Pape fut trop faible pour lui résister. Le Pape révoqua son légat, dont le successeur, le cardinal de Bénévent, s'entendit également avec Montfort, de sorte que le souverain Pontife fut dans le cas de protéger contre sa propre armée l'ancien chef des Albigeois, Raimond, comte de Toulouse. La guerre, qui finit par devenir politique, se termina en 1227. L'Inquisition fut instituée immédiatement après, pour anéantir complétement l'hérésie des Albigeois.

HÉFÉLÉ.

ALBO. Rabbi Joseph Albo, de Soria en Espagne, acquit de l'importance dans l'histoire du Judaïsme par la part qu'il prit au congrès judaïco-chrétien qui se tint en 1413 à Tortose en Espagne, et par la réduction de toute la doctrine judaïque en trois articles fondamentaux. Le prosélyte Jérôme *a Sancta Fide*, antérieurement connu comme Juif sous le nom de Joseph Lurki, très-versé dans le Talmud, les écrits des rabbins et la science médicale, détermina l'antipape Benoît XIII (Pierre de Luna), qui n'était plus reconnu alors qu'en Aragon, et dont il était médecin, à inviter les Juifs à une discussion théologique, lui promettant de les combattre par leurs propres écrits et de les convaincre de la vérité du Christianisme. Benoît y consentit; l'invitation fut faite, et les Juifs envoyèrent, quoiqu'à regret, plusieurs rabbins savants, parmi lesquels Albo, à cette conférence. Jérôme obtint aussi quelques théologiens pour le soutenir. Le congrès fut solennellement ouvert, sous la présidence de l'antipape Benoît, à Tortose, le 7 février 1413. Jérôme chercha à démontrer que les caractères qui, d'après les opinions mêmes des Juifs, convenaient au Messie, avaient été réunis dans la personne du Christ, qu'ainsi les Juifs n'avaient plus d'autre Messie à attendre, et que leurs doctrines talmudiques reposaient sur des erreurs. Le congrès dura jusqu'au 10 mai 1414, et pendant ce temps il y eut 69 séances, dont les résultats furent que beaucoup de Juifs et tous les rabbins présents à la discussion, sauf Ferer et Albo, embrassèrent le Christianisme. Albo avait composé, en vue de ce congrès, un ouvrage, sous le titre de : *Sepher Ikkarim* (ספר עקרים), c'est-à-dire livre des dogmes fondamentaux, qui défendait le Judaïsme, combattait le Christianisme, et réduisait les treize articles du symbole de Maimonides aux trois articles fondamentaux suivants : 1° l'unité de Dieu; 2° l'origine divine de la loi mosaïque; 3° la récompense ou la punition des actions humaines dans l'autre monde. Il subordonnait le reste des dogmes juifs à l'un ou à l'autre de ces trois articles, et par conséquent aussi la foi en la venue future du Messie. Malgré l'estime dont ce livre jouit parmi les Juifs, par suite de l'apologie du Judaïsme qu'il renferme, son symbole de foi en trois articles ne trouva pas grande adhésion, à cause de sa vague généralité, mais en particulier parce que l'attente du Messie n'y était pas formellement exprimée. Aussi, quoique les Juifs continuent à en appeler à ce symbole comme essentiellement d'accord avec la doctrine de Maimonides, il n'a pas obtenu une re-

connaissance formelle, tandis que celui de Maimonides est adopté par tous les Juifs orthodoxes et se trouve compris dans leur prière du matin.

Conf. Depping, *les Juifs dans le moyen âge*, Paris, 1834, p. 388.

WETZER.

ALCALA DE HÉNARÈS. Parmi les sept villes espagnoles qui s'appellent Alcala, Alcala de Hénarès (près de la rivière de ce nom) est de beaucoup la plus renommée. Elle est située dans la province et le diocèse de Tolède, non loin de Madrid; elle a été souvent et elle est encore la résidence de l'archevêque de Tolède. Au temps des Romains elle s'appelait *Complutum*. Elle fut particulièrement florissante au moyen âge et comptait alors 60,000 habitants. Il n'y en a plus aujourd'hui que 5,000, et les magnifiques établissements qu'y avait fondés le cardinal Ximenès sont tombés comme sa population. Ximenès (1), devenu en 1495 archevêque et primat de Tolède, conçut le projet de consacrer une partie de ses revenus vraiment royaux à fonder, dans son diocèse, une nouvelle et grande université, Salamanque seule ne pouvant plus suffire au zèle qu'on montrait à cette époque pour la science. Il choisit dans ce but Alcala, que recommandaient son agréable climat et sa belle position sur les bords du Hénarès. Dès 1498 il fit les premiers préparatifs de son projet, et en 1500 il posa lui-même la première pierre du collége de Saint-Ildefonse, qui devait former le principal établissement de l'université.

Vers la fin de 1503 ou au commencement de 1504 arrivèrent de Rome les brefs confirmant l'institution de la nouvelle université, et en 1508 ou 1510 s'ouvrit le collége de S.-Ildefonse, dont les membres, au nombre de trente-trois, tous théologiens, occupaient la plupart des chaires académiques. D'autres membres de cette collégiale ressemblaient davantage aux *Fellows* anglais et se préparaient par l'étude à des fonctions importantes. D'autres enfin étaient surtout destinés à l'administration de l'université, qui était confiée aux membres du collége de S.-Ildefonse. Tous ces membres portaient un costume imposant, consistant en une robe rouge, en une sorte d'étole de la même couleur, qui tombait presque sur les chevilles et se relevait en plis nombreux sur l'épaule. Outre les trente-trois membres du collége S.-Ildefonse, on comptait encore douze prêtres, occupés, non plus de l'enseignement, mais du service du chœur, de la distribution des aumônes, et probablement aussi du ministère pastoral. A côté de ce collége principal Ximenès fonda une série d'autres établissements ayant des destinations diverses; ainsi les deux couvents de S.-Eugène et de S.-Isidore, qui recevaient gratuitement, pendant trois ans, quarante-deux jeunes gens adonnés à l'étude de la philologie; les deux colléges de S[te]-Balbine et de S[te]-Catherine, pouvant recevoir chacun quarante-huit élèves étudiant la philosophie; quatre autres établissements pour de jeunes moines; un autre pour les étudiants malades.

Le recteur, assisté de trois conseillers, avait la surveillance de toutes ces maisons. Ce recteur était choisi parmi les recteurs annuels du collége de S.-Ildefonse; les conseillers de l'université devaient de même être pris parmi les membres de ce collége. Les affaires les plus importantes devaient être soumises à l'assemblée de tous les membres du collége de S.-Ildefonse réunis à une partie des autres professeurs de l'université. Outre le recteur, il y avait un chancelier, qui était toujours l'abbé de S.-Just, curé d'Alcala. Ximenès appela les premiers

(1) *Voy.* ce mot.

professeurs soit de Salamanque, soit de Paris; il devait y en avoir quarante-deux : six pour la théologie, six pour le droit canon. (le droit civil ne fut point enseigné, l'étant amplement à Salamanque), six pour la médecine et la chirurgie, huit pour la philosophie, un pour la philosophie morale, un pour les mathématiques, quatre pour les langues grecque et hébraïque, quatre pour la rhétorique, et six pour la grammaire (langue latine). Afin d'entretenir l'émulation, les professeurs n'étaient institués que pour quatre ans, au bout desquels il y avait un nouveau concours. Le professeur qui n'avait pas d'auditeurs ne recevait pas les honoraires du professorat et ne touchait que le montant de ses autres bénéfices ou de sa place à S.-Ildefonse.

Les revenus que Ximenès destina à l'université furent au commencement de 14,000 ducats par an; plus tard ils montèrent à 30,000, et Ximenès aimait tellement cette fondation qu'il choisit l'Église du collége de S.-Ildefonse pour sa sépulture. Quelques années après sa mort (8 novembre 1517), le roi François I[er] visita l'université d'Alcala. « Votre Ximenès, dit-il, a entrepris et accompli une œuvre que je n'aurais osé tenter. L'Université de Paris, l'orgueil de mon pays, est l'œuvre de plusieurs rois; Ximenès à lui seul en a fondé une qui l'égale. » Cette école, jadis si florissante, fut abolie en 1807.

Le second fondement de l'ancienne réputation d'Alcala est la Polyglotte de *Complutum*, qui y fut ordonnée par Ximenès, exécutée à ses frais, et dont il sera question ailleurs (1). Il est très-vraisemblable qu'Alcala fut la patrie du célèbre Cervantès. Conf. l'ouvrage d'Héfélé : *le Cardinal Ximenès*. HÉFÉLÉ.

(1) *Voy.* BIBLES POLYGLOTTES.

(2) Jos., *Ant.*, l. c.

(3) I *Mach.*, 7, 5 sq. II *Mach.*, 14, 4-12.

ALCANTARA (ORDRE D'), un des ordres religieux militaires les plus renommés d'Espagne, fondé, selon toute apparence, au douzième siècle par les deux frères Suarez et Gomez, et confirmé par le Pape Alexandre III. Il reçut son nom d'Alcantara, dans l'Estrémadure, où il avait son siége principal. Au commencement du seizième siècle la grande maîtrise fut attachée à perpétuité à la couronne; bientôt après (1540) les chevaliers furent autorisés à se marier, et, en place du vœu de chasteté absolue, ils firent depuis lors celui de la chasteté conjugale. De plus, ils durent s'engager à défendre la croyance en l'immaculée conception de la sainte Vierge. Lors des nouvelles révolutions politiques de l'Espagne, en 1835, cet ordre de chevalerie fut aboli avec tous les autres.

ALCIME (Ἄλκιμος, ou adouci אֱלְיָקִים; dans Josèphe, Ἰάκειμος, Ant., XX, 9, 7) était un prêtre apostat, à l'époque des Machabées, qui, sans descendre de la race des grands prêtres (2), aspirait néanmoins au souverain pontificat. Pour atteindre plus sûrement ce but il alla trouver Démétrius, roi de Syrie, dénonça Judas Machabée et ses partisans comme des séditieux qui dévastaient la Judée (3), et obtint du roi qu'il l'enverrait avec Bacchides, à la tête d'une armée, contre les Juifs, et l'investirait de force des fonctions de grand prêtre (4). Judas, dont, sous prétexte d'une conférence, ils cherchaient à s'emparer, découvrit leur perfidie, ne répondit pas à l'invitation, tandis que quelques-uns des premiers d'entre les Israélites, qu'on nommait Assidéens, ne se défiant pas d'un descendant d'Aaron, se rendirent vers Alcime, qui leur avait promis toute sûreté, et furent tous, au nombre de soixante, tués en un jour (5). Cette violation de sa parole excita la

(4) I *Mach.*, 7, 7-9.

(5) I *Mach.*, 7, 10-16.

défiance générale, quoiqu'il se donnât toutes les peines imaginables pour gagner le peuple (1). Judas réussit bientôt à l'entraver tellement dans l'exercice de ses fonctions qu'Alcime alla encore une fois se réfugier auprès du roi de Syrie et formula de nouvelles plaintes contre Judas (2). Démétrius envoya derechef à la tête d'une grande armée Nicanor, qui rétablit Alcime dans sa charge (3), chercha à s'emparer par ruse de la personne de Judas, et, n'ayant pu y réussir, essaya de le combattre ouvertement; mais il perdit deux batailles et fut tué dans la seconde (4). Cependant Alcime exerçait ses fonctions, et Démétrius, ne se lassant pas, envoya une troisième armée beaucoup plus nombreuse, sous la conduite de Bacchide, contre Judas, qui finit par succomber et périr dans une bataille (5). Alors seulement Alcime se crut assuré de sa position et se mit à poursuivre le plan qu'il avait formé de détruire la religion de sa patrie et de ruiner ceux qui lui étaient restés fidèles. Toutefois son triomphe fut de courte durée, car, pendant qu'il était occupé à faire renverser les murs du parvis intérieur, « œuvre des prophètes, » il fut subitement atteint d'une douloureuse maladie, et mourut après de longues et affreuses souffrances (6).

ALCUIN, *Alcwin* ou *Albin*, né en 732, dans le territoire d'York, reçut à l'école de la cathédrale de cette ville une solide instruction et en devint lui-même le supérieur. Lorsque plus tard il alla à Rome chercher le pallium du nouvel archevêque Canbald, il apprit à connaître Charlemagne, en passant par la Lombardie (781), et fut invité par ce prince à se rendre à sa cour. Alcuin, autorisé par son archevêque, répondit à cet appel, devint supérieur de l'école palatine (*Schola Palatina*), membre de la savante Académie que Charlemagne avait réunie autour de lui, maître et ami du grand roi lui-même, et un de ses plus zélés coopérateurs pour propager le goût de la science dans le royaume. En 796 il devint abbé de Tours, et fit de ce couvent une école de science qui fut célèbre dans toute l'Europe, et d'où sortirent des savants, tels que Rhaban Maur, Haymon d'Halberstadt, etc. Il prit aussi une part décisive dans la controverse de l'adoptianisme, toujours aussi orthodoxe dans ses doctrines que vertueux dans sa conduite, ce qui est nettement prouvé, contre les assertions de Basnage, dans le livre de *la Perpétuité de la Foi*, 1, 8. 4. En outre, Alcuin mérita bien de l'Église par le soin qu'il mit à la restauration du texte de la Bible. Il mourut dans son abbaye de Tours en 804. — La meilleure édition de ses œuvres est celle de Froben de S.-Emméran, à Ratisbonne, 2 vol. in-f°, 1777.

ALDES (ÉDITION DE LA BIBLE DES). *Voy*. BIBLE (ÉDITIONS DE LA).

ALÉANDER (JÉRÔME), légat du pape et cardinal très-connu dans l'histoire de la réforme, naquit le 13 février 1480 à Motta, près de Trévise, en Lombardie. Son père, descendant des comtes de Léandri (*a Leandro*), était un pauvre médecin qui eut de la peine à suffire aux frais d'études de son fils. Jérôme fit de grands progrès dans la connaissance des langues classiques et orientales, de la théologie et de la philologie, de la musique et des mathématiques, et acquit dès sa jeunesse une réputation de science bien méritée. Après avoir assez longtemps enseigné la philologie à Venise et s'être lié d'amitié avec Érasme pendant son séjour dans

(1) Jos., *Ant.*, XII, 10, 3.
(2) I *Mach.*, 7, 23-25.
(3) II *Mach.*, 14, 13.
(4) I *Mach.*, 7, 26-50. II *Mach.*, 15.
(5) I *Mach.*, 9, 1-18.
(6) I *Mach.*, 9, 54-56. Jos., *Ant.*, XII, 16, 6.

cette ville, il fut appelé en 1508 à Paris par Louis XII, pour y professer la philologie. C'est à tort qu'on a prétendu qu'il avait été d'abord au service du Pape Alexandre VI et le précepteur du trop fameux César Borgia; c'est ce que Bayle a démontré dans son Dictionnaire critique. Ce Pape l'appela, il est vrai, auprès de lui, mais une maladie empêcha Aléander de se rendre à l'invitation qui lui était adressée. Ainsi tombent les calomnies que les protestants ont répandues contre lui, en affirmant qu'il n'était pas resté à l'abri des mœurs perverses de la cour d'Alexandre VI.

Aléander n'avait que vingt-huit ans lorsqu'il devint professeur à Paris; il y conquit rapidement une immense renommée, et reçut de la cour ainsi que de l'Université de nombreuses marques d'estime et de considération. Il fut ordonné prêtre à Paris. Chassé de cette ville par la peste, il professa pendant quelque temps à Orléans, se rendit en 1514 ou 1515 près du prince évêque de Liége, qui le nomma son chancelier et chanoine de la cathédrale. Aléander ayant entrepris quelques années plus tard un voyage à Rome, afin d'y obtenir le chapeau de cardinal pour son évêque, Léon X le garda près de lui, le nomma bibliothécaire du Vatican, et l'envoya en 1520 comme nonce en Allemagne, pour y agir contre la réforme. Aléandre remplit sa mission avec un zèle infatigable; il chercha avant tout à faire prendre des mesures énergiques et décisives contre les novateurs par le jeune empereur Charles-Quint et par l'électeur Frédéric de Saxe. Comme Érasme s'opposait à ses efforts (1), leur amitié se transforma en une forte et durable antipathie. Bientôt après Aléander voulut, avec raison, empêcher la comparution de Luther à la diète de Worms, par cela que Luther était excommunié; mais il ne put réussir. Il tint à la diète, le 13 juin 1521, une vigoureuse harangue de trois heures contre Luther; on peut la lire en partie dans Pallavicini (2) et en partie dans Seckendorff (3). Elle a été attaquée de bien des manières, d'une façon toute particulière dans ces derniers temps, entre autres par Wessenberg (4), et défendue dans la *Revue trim. de Tubingue* (5) par l'auteur de cet article. La condamnation et l'excommunication de Luther à la diète de Worms furent probablement rédigées par Aléander. Il ne voulut pas entrer en controverse avec Luther, réserve qu'il devait à la dignité dont il était revêtu, le représentant du Pape ne pouvant disputer *de vera Fide* avec un excommunié. Après la diète de Worms, Aléander se rendit dans les Pays-Bas pour y combattre également la réforme, et dans toutes ces missions il conserva constamment la confiance de Léon X et de ses successeurs, Adrien VI et Clément VII. Ce dernier le nomma archevêque de Brindes en 1524, et l'envoya en qualité de nonce au roi François Ier. Il fut fait prisonnier avec ce prince, à la fameuse bataille de Pavie, par Charles-Quint, mais bientôt relâché contre rançon. Après avoir passé quelque temps dans son diocèse, il fut une seconde fois envoyé en qualité de légat en Allemagne, où il s'efforça en vain d'empêcher la conclusion de la paix religieuse de Nuremberg, en 1532.

En 1538, Paul III le créa cardinal, le destina à être l'un des présidents du futur concile œcuménique, et l'envoya pour la troisième fois en Allemagne

(1) Conf. Menzel, *Nouvelle Histoire des Allemands*, t. 1, p. 78.
(2) *Hist. Conc. Trid.*, lib. I, c. 25.
(3) *Hist. Lutheran.*, p. 140.
(4) *Hist. des Conciles*, t. III, p. 80.
(5) 1841, p. 648.

comme légat (1539). — Profondément attristé de l'inutilité de ses efforts pour étouffer la réforme dans son principe, Aléander, à son retour d'Allemagne, mourut à Rome le 31 janvier 1542, âgé de soixante-deux ans, au moment où il venait de terminer son traité *de Concilio habendo*. Les conseils qu'il donnait dans ce manuscrit paraissent avoir été, en majeure partie, suivis plus tard par les Papes, dans la tenue du Concile de Trente. Il n'est pas étonnant que cet ardent adversaire de la réforme se soit attiré une haine amère de la part des protestants et qu'il ait été exposé à des insultes et à des calomnies sans nombre. Luther, entre autres, prétendait savoir qu'Aléander n'était pas un Chrétien, mais un Juif qui, sous l'apparence du zèle pour l'Église catholique, ne cherchait qu'à agrandir son Moïse (1).

Aléander se fit remarquer parmi les littérateurs de son temps par son *Lexique grec-latin*, par d'autres ouvrages de linguistique et par des poésies religieuses. Cent ans plus tard, Jérôme Aléander, dont le grand-père avait été le frère du cardinal, acquit une plus grande réputation au point de vue littéraire. Né en 1574, Jérôme se fit remarquer comme jurisconsulte et antiquaire; il mourut en 1629.

Héfélé.

Alemans. Vers la fin du troisième siècle de notre ère une puissante tribu germanique se rendit maîtresse des provinces romaines que plus tard on nomma Alsace, Bade, Souabe et Suisse allemande. Au moment où elles furent enlevées aux Romains, elles étaient en partie habitées par des Chrétiens, qui s'y étaient fixés pendant la domination romaine. Dans les contrées où le Christianisme avait pris de fortes racines, il continua à subsister, même sous la domination païenne, par exemple à Constance, à Arbon. Dans d'autres districts, au contraire, il fut complétement étouffé, par exemple à Brégenz, dans tout le Brisgau, dans les champs Décumates (*agri Decumates*) et ailleurs. Ainsi les Chrétiens et les païens vécurent les uns à côté des autres, dans la vaste Alemanie, toutefois avec prédominance des païens jusqu'au jour où la bataille de Tolbiac (Zülpich), en 496, ouvrit une période nouvelle, en soumettant les Alemans à la tribu germanique des Francs. Comme à la suite de cette victoire les Francs entrèrent dans l'Église, l'union des Alemans avec le royaume franc devint un moyen de les amener eux-mêmes peu à peu au Christianisme. Cet heureux changement fut favorisé par les rapports intimes des ducs et des grands de l'Alemanie avec la maison royale et la noblesse de France, qui étaient chrétiennes, par la législation des rois francs, dont les ordonnances sages et modérées essayèrent de christianiser peu à peu les Alemans soumis. La loi alemanique, *Lex Alemannica*, redigée par le roi Dagobert le Grand en 630, fut un vrai παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Les évêchés circonvoisins, ceux d'Augsbourg et de Vindonisse surtout, eurent aussi leur part d'influence. Lorsque le siége épiscopal fut, au milieu du sixième siècle, transféré de Vindonisse à Constance, ville alemanique, la foi chrétienne fit de bien plus rapides progrès encore en Alemanie. Mais ce furent principalement les travaux apostoliques des missionnaires, tels que Fridolin (vers 550), Columban et Gallus (610), Trudpert (640) et Pirminius (724), qui fondèrent l'Église alemanique (2). Enfin l'œuvre fut couronnée par S. Boniface, l'apôtre des Allemands, et dès son temps (740) l'Alemanie tout entière paraît avoir été gagnée au Christianisme. Conf. Héfélé, *Introd. du Christianisme dans*

(1) Conf. Bayle, au mot *Aléander*, note a.

(2) *Voy.* ce mot.

le sud-ouest de l'Allemagne, Tubingue, 1817. HÉFÉLÉ.

ALEMANS. (LEUR CONVERSION AU CHRISTIANISME.) Nous rencontrons pour la première fois les Alemans dans l'histoire sous Caracalla, qui régna de 211 à 218, et qui, entre autres titres d'honneur, portait celui d'*Alemannicus*, parce qu'il prétendait avoir battu des Alemans aux bords du Mein. Depuis ce moment les Alemans firent des invasions de plus en plus fréquentes dans l'empire romain, jusqu'à ce qu'à la mort de l'empereur Probus (282) tout le pays situé à l'angle formé par le Danube et le Rhin, notamment le Brisgau, les champs Décumates (entre le Neckar et le Rhin), restèrent définitivement entre leurs mains. Dès lors ce pays reçut le nom d'*Alemanie*, plus tard, dans un sens plus restreint, celui de *Souabe;* car les Alemans et les Souabes ne sont pas deux tribus; ce sont deux noms du même peuple.

Après avoir conquis les provinces que nous venons de nommer, les Alemans furent en rapport perpétuel avec les Romains leurs voisins, rapport hostile la plupart du temps, amical parfois. Ils réussirent à s'étendre bientôt vers le sud du Danube, et au cinquième siècle toute la contrée située depuis le Danube jusqu'au lac de Constance et plus avant encore, en Suisse, comme aussi de longues vallées aux deux rives du Rhin, le Brisgau et l'Alsace, leur appartenaient. Quoique ces conquêtes missent fréquemment les Alemans en présence des Chrétiens, on ne voit pas la moindre trace de l'Évangile parmi eux à cette époque. Il y avait eu auparavant, en maint district de la Suisse et des contrées du Rhin conquis par les Alemans, des habitants chrétiens; mais nulle part les vainqueurs ne paraissaient avoir accepté la foi des vaincus. Cela n'arriva qu'après la bataille de Tolbiac en 496. Les Alemans et les Francs avaient les uns et les autres des prétentions égales à l'héritage de l'empire romain, dans l'ouest de l'Europe; le glaive fut leur titre au droit disputé, et la bataille de Tolbiac décida en faveur des Francs. Mais cette journée sanglante, et c'est là sa grande signification dans l'histoire, apporta à ces deux peuples la lumière du Christianisme. Les vainqueurs francs ne cherchèrent à arracher violemment aux Alemans ni leur législation, ni leur gouvernement national, ni leur religion héréditaire. Le seul fait de leur union avec l'empire franc devait peu à peu les amener à l'Église chrétienne, d'autant plus qu'on sait qu'un peuple barbare perd son estime pour ses dieux indigènes lorsqu'il croit en avoir été abandonné dans le jeu sanglant d'une bataille décisive. Ainsi, après la défaite de Tolbiac, les Alemans ne pouvaient plus songer avec le même respect et le même amour à leurs dieux nationaux; la confiance était ébranlée; la certitude avec laquelle leur puissance avait été jusqu'alors adorée était évanouie, et l'on n'était pas loin de la pensée de vouloir désormais servir le Dieu puissant des Chrétiens, pensée dont la nécessité chez un peuple barbare, encore enfant, mais puissant, est si bien exprimée dans la légende de S. Christophe. — Ce furent d'abord, par suite de leur commerce plus fréquent et plus intime avec le gouvernement franc et ses hommes d'État chrétiens, les ducs, les comtes, et toute la noblesse allemande, qui furent amenés à embrasser le Christianisme. C'est ainsi que les villas, les fermes, les marchés (*Villen, Kurten, Malstätten*), que s'étaient réservés les rois francs, devinrent probablement les premières oasis chrétiennes de l'Alemanie païenne. Les grands d'Alemanie possédaient des villas et des fermes semblables. Dès que ces grands étaient devenus croyants, leurs domaines de-

vaient bientôt renfermer de petites communautés chrétiennes. De plus, il y avait eu dès le temps de la domination romaine, tout autour des frontières de l'Alemanie, des évêchés chrétiens, tels que Vindonisse, Augsbourg, Spire, Worms, etc., qui, d'abord érigés pour les anciens habitants de ces contrées, devaient penser alors à répandre parmi leurs voisins alemans le bienfait du Christianisme. Mais ce qui fut décisif dans l'histoire de la conversion des Alemans à cette époque, ce fut le fait de la translation dans le canton actuel d'Argovie de l'évêché de Vindonisse, dont nous rencontrons le premier évêque connu, Bubulcus, en 517, au concile d'Épaon. Vers le milieu du sixième siècle, sous l'évêque Maxime, ce siége épiscopal fut transféré en effet à Constance, où, dès le temps de Constance Chlore, qui lui donna son nom, il paraît qu'il exista une communauté chrétienne. Nous trouvons, vers cette époque ou un peu plus tard, plusieurs localités, aux bords du lac de Constance, appartenant à ce diocèse, par exemple Arbon (*Arbor Felix*), où résidaient, vers l'an 600, un curé chrétien nommé Willimar et deux diacres. Mais dans d'autres localités voisines les semences de l'Évangile répandues sous la domination romaine avaient été de nouveau étouffées, par exemple à Bregenz, où S. Colomban et S. Gall, au commencement de leur mission, trouvèrent une ancienne petite église de Ste-Aurélie dont les Alemans païens se servaient alors, après avoir remplacé les images des saints par leurs idoles alemaniques. Du reste, on ne peut nullement admettre que de Constance on n'ait fait aucune espèce de tentative pour répandre le Christianisme parmi les Alemans fixés sur son territoire, pas plus qu'on ne peut l'admettre des autres évêchés qui avoisinaient les frontières alemaniques. De ce qu'une grande partie de l'Alemanie fut incorporée à ces évêchés il faut conclure que ceux-ci exercèrent nécessairement une influence véritable sur toutes les contrées subordonnées à leur autorité spirituelle. Partant de cette règle, l'influence prépondérant, à cette époque, doit être justement attribuée à l'évêché de Constance, qui s'étendait sur la plus grande partie de l'Alemanie. Ainsi, au sixième et au septième siècle, Chrétiens et païens vivaient confondus dans les pays alemaniques. Les familles issues des temps romains étaient généralement chrétiennes; leurs anciens vainqueurs, les Alemans, appartenaient en majeure partie au paganisme. Les Capitulaires des rois francs prouvent combien ceux-ci se donnèrent de peine pour christianiser les Alemans, désormais soumis à leur autorité. Le plus ancien de ces Capitulaires, la Constitution de Childebert Ier, de l'an 554, ne concerne pas l'Alemanie, il est vrai, puisque Childebert, fils de Clovis, régnait en Neustrie tandis que son frère Théodoric régnait dans l'Austrasie, à laquelle appartenait l'Alemanie. Toutefois ce Capitulaire nous démontre combien les rois francs sentaient l'importance du Christianisme pour civiliser le peuple. « Convaincu, dit le roi, qu'il importe au bonheur du peuple qu'il abandonne le culte du paganisme pour servir le vrai Dieu en toute pureté, nous ordonnons qu'on amène, de tous les pays de notre royaume, immédiatement en notre présence tous ceux qui ne détruiront pas les idoles encore subsistantes sur leurs biens et domaines, ou qui entraveront les prêtres qui le feront. » Plus loin il menace les sacriléges et ceux qui violent les fêtes chrétiennes des peines les plus sévères, et on peut bien admettre que son frère Théodoric, reconnaissant également l'importance du Christianisme sous le rapport politique, a dû promulger des lois semblables à celles de Childebert dans l'étendue de son royaume, par conséquent en Ale-



manie. La sollicitude des rois austrasiens pour la conversion des Alemans ressort encore plus fortement de quelques Capitulaires postérieurs, tels que ceux de Clotaire Ier (560), de Childebert II (595) et de Clotaire II (615); mais avant tout du Code rédigé en 630 par Dagobert le Grand, *Lex Alemannica*, qui avait pour but d'introduire les Alemans dans l'Église et qui peut réellement être appelée παιδαγωγός εἰς Χριστόν (1).

Ainsi, après qu'à diverses époques une partie des Alemans fut entrée dans l'Église, à laquelle appartenaient déjà les anciennes familles romaines de la province, possesseurs du pays avant l'invasion des Alemans, après que les Chrétiens et les païens eurent vécu mêlés et confondus en Alemanie, cette contrée eut enfin le bonheur de recevoir de pays fort éloignés des missionnaires qui, poussés par l'esprit de Dieu, d'une part fortifièrent les anciens croyants, de l'autre amenèrent à l'Évangile ceux qui étaient retenus encore dans les ténèbres du paganisme. Le premier entre ces missionnaires alemaniques fut S. Fridolin ou Fridoldus, Irlandais, qui, à ce qu'il paraît, s'établit dès le commencement du sixième siècle (d'autres ne le placent que vers 640), à Seckingen, près du Rhin, et annonça la doctrine de la Croix dans la forêt Noire et en Suisse, jusque dans le pays de Glaris. A Seckingen même il fonda une église en l'honneur de S. Hilaire, en même temps qu'un couvent de femmes. Il fut probablement aussi le fondateur du couvent d'hommes qui s'établit bientôt à Seckingen. On lui attribue encore celui des Écossais à Constance (2). Un siècle à peu près après l'arrivée de Fridolin dans les pays alemans, deux autres grands messagers de la foi de sa nation se dirigèrent à l'est des contrées qu'il avait évangélisées; ce furent S. Colomban, qui ne fit que passer, et S. Gall, qui resta. Ils prêchèrent au commencement du septième siècle aux bords du lac de Zurich; chassés de là ils se rendirent, en 610, par Arbon, à Bregenz, où le Christianisme, prospère au temps des Romains, s'était évanoui sous la pression des barbares. L'église de Sainte-Aurélie, encore subsistante, mais profanée par des idoles (plus tard on doit avoir érigé à sa place le couvent Mehrerau), fut rendue au culte auquel elle avait été primitivement destinée, et les deux apôtres passèrent leur temps à cultiver les âmes et à défricher le pays. Mais, accusés par la partie païenne de la population, il fallut, après trois années d'activité, qu'ils abandonnassent de nouveau le pays, sur les ordres de Gunzo, duc d'Alemanie, qui résidait à Uberlingen (*Iburningas*). Ce duc paraît avoir été Chrétien; mais il se trouva lésé dans ses droits forestiers par le défrichement de beaucoup de forêts et de déserts qu'avaient fait exécuter les missionnaires. Colomban partit en 612 pour l'Italie, où il fonda, dans les Apennins, le couvent de Bobbio. Gall, au contraire, alors malade de la fièvre, resta chez le curé d'Arbon, et se bâtit, après sa guérison, dans le territoire d'Arbon, une cellule (613) qui devint, par les libéralités du duc Gunzo devenu plus favorable, le couvent de S.-Gall. Il nous est facile d'apprécier combien fut grande l'activité des missionnaires du couvent de S.-Gall par les donations qui lui furent faites; car on peut admettre, en règle générale, qu'un couvent obtenait d'autant plus de domaines qu'il répandait plus de biens spirituels autour de lui. Les nombreuses et anciennes églises de S.-Gall répandues en Alemanie prouvent aussi com-

(1) *Voy. Hist. de l'Introd. du Christ. dans le sud-ouest de l'Allem.*; Tubingue, 1837, par Héfélé.

(2) Conf. article FRIDOLIN.

bien les missionnaires de ce couvent avaient mis de zèle à évangéliser tout le pays (1). Un peu plus tard on vit, dans une vallée du Brisgau qui comptait dès lors beaucoup de Chrétiens, prospérer les travaux de S. Trutpert (640), et déjà avant lui les missionnaires avaient fondé, au nord du Brisgau, le couvent de Schuttern, nommé, du nom de son fondateur Offo, Offonzell. Malgré l'observation de Trittenheim, il n'est pas invraisemblable que ce couvent fut établi dès 603.

Presque vers le même temps arriva d'Irlande S. Landolin, qui gagna les versants occidentaux de la forêt Noire. Il annonça la doctrine chrétienne dans la contrée où, plus tard, on bâtit le couvent de Ettenheimmünster. Après Landolin, divers anachorètes chrétiens demeurèrent dispersés dans le pays, jusqu'au moment où Wiggérus les réunit dans un petit monastère qu'il appella Mönchszell (700). Une génération plus tard, ce petit monastère fut soutenu, enrichi par l'évêque de Strasbourg, Eddo, qui le nomma Ettenheimmünster. — Lorsque, dans la première partie du huitième siècle, l'Église d'Alemanie commença de nouveau à déchoir, et que des désordres de tout genre y prirent le dessus, S. Pirminius (2), auparavant chorévêque de Meaux, près de Paris, entreprit une nouvelle mission dans les environs du lac de Constance et fonda en 724 le couvent de Reichenau. Enfin la conversion complète de l'Alemanie est due à S. Boniface, qui précisément à cette époque étendait sa sollicitude apostolique sur toute l'Allemagne, restaurant et organisant surtout la province ecclésiastique de Mayence, à laquelle appartenait le diocèse alemanique de Constance. A dater de S. Boniface toutes les traces de paganisme disparurent parmi les Alemans. — Pour terminer, nous nommerons encore les églises et les communautés chrétiennes les plus anciennes de la partie de l'Alemanie qui est aujourd'hui incorporée dans le royaume de Wurtemberg. Le premier rang quant à l'ancienneté appartient à Calw et à Hirsau. D'après un document trouvé dans les archives de Spire, une riche veuve, nommée Hélizéna, de la famille des nobles écuyers de Calw, fit bâtir, en 645, à Hirsau, une église et un petit couvent, et elle déposa dans l'église de S.-Nicolas de Calw les joyaux qu'elle destinait à sa fondation. Il résulte de là que cette noble famille de Calw était chrétienne dès 645, qu'il y avait déjà à cette époque une église à Calw, et qu'une nouvelle église allait être bâtie à Hirsau.

Au second rang parmi les plus anciennes localités chrétiennes du Wurtemberg apparaissent les villages d'Otterswang et de Gaisbeuren, au district de Waldsée ; car, sous le roi Théodoric III, entre 680 et 690, un certain Aloinus donna les terres qu'il possédait dans ces endroits au couvent de S.-Gall. Un peu plus tard, en 708, le duc Godefroid d'Alemanie fit une donation à ce même couvent et en data l'acte de Canstadt, sur le Neckar, ce qui prouve que cette résidence était alors la villa d'un duc chrétien. En 735 un certain Rinulf transmit ses biens de Pettinvillare, probablement Bettensweiler, au district de Wangen, au couvent de S.-Gall. Dans les années 741-747 nous trouvons des églises à Laufen et à Heilbronn. L'église d'Ellvangen est un peu plus récente, puisque, d'après la chronique d'Ellvangen, les Francs Hariolph et Erloph y fondèrent en 764 un couvent de Bénédictins. Du reste, le chiffre 764 n'est pas certain, et, pendant que l'auteur de cet article se prononçait

(1) Conf Gall.

(2) *Voy.* ce nom.

pour le chiffre 744, pris dans les documents cités plus haut, le professeur Braun, d'Ellvangen, aujourd'hui doyen de Riedlingen, cherchait dans un programme du Gymnase à défendre les données de la chronique. A dater du milieu du huitième siècle le nombre des églises que nous rencontrons en Allemagne augmente d'une manière frappante. Tandis que nous en connaissons à peine sept à huit de l'année 750, en 800 nous en trouvons déjà plus de soixante, et ceci prouve de nouveau que S. Boniface est le véritable apôtre de l'Allemagne. Les églises les plus importantes, à dater de 750, que nous rencontrons dans l'histoire sont : Obermarchthal, couvent de Bénédictins fondé en 750 par une famille de comtes, et converti en 1171 en un couvent de Prémontrés, et Néresheim, fondé en 777 par Tassillon, duc de Bavière. Au commencement du neuvième siècle le saint ermite Walderich, près de Murrhardt, était assez célèbre pour que l'empereur Louis le Débonnaire lui-même vînt lui faire une visite, et quelques années plus tard Regiswinda, fille d'un gentilhomme chrétien alemande Laufen, ayant été jetée dans le Neckar par une servante perverse, les parents désolés bâtirent la fameuse chapelle de Regiswinda en 837. *Voy.* pour plus de détails Héfélé, *Histoire de l'Introduction du Christianisme dans le sud-ouest de l'Allemagne,* Tubingue, 1837.

HÉFÉLÉ.

ALEXANDRE LE GRAND, fils et successeur de Philippe, roi de Macédoine, né en 356 avant J.-C., régna, de 336 à 323, douze ans et huit mois; le livre des Machabées (1, 17) ne compte pas les mois et ne donne que douze ans. Il est à plusieurs reprises question de lui dans le livre de Daniel et dans le premier livre des Machabées. Daniel prédit la ruine du royaume des Perses par Alexandre et la courte durée du royaume fondé par celui-ci ; car c'est Alexandre le Grand que Daniel (1) entend désigner lorsqu'il parle de la bête forte et terrible à dix cornes qui dévore, broie et foule aux pieds toutes choses, ainsi que du bouc (2) qui renverse le bélier près de l'Ulaï, c'est-à-dire le royaume persique ; et enfin les cuisses et les pieds du colosse (3) vu par Nabuchodonosor indiquent le règne d'Alexandre le Grand.

Dans le premier livre des Machabées (4), l'auteur rappelle rapidement l'accomplissement de la prédiction, la chute du roi des Perses Darius Codoman, la ruine de son empire, la mort et la dispersion du royaume d'Alexandre. On a prétendu que la donnée du livre des Machabées, d'après laquelle Alexandre partagea, avant sa mort, son royaume entre ses généraux et les compagnons de sa jeunesse, est contraire aux récits unanimes des anciens auteurs ; mais cette objection est d'autant moins fondée qu'abstraction faite des récits de l'Orient, qui sont d'accord avec le premier livre des Machabées (5), on trouve beaucoup de détails sur les dernières paroles et les derniers moments d'Alexandre dans Quinte-Curce (6) et dans Arrien (7), et que le premier dit, entre autres choses : *Credidere quidam testamento Alexandri distributas esse provincias.* D'après le récit de Josèphe, Alexandre, contre toute attente, se montra doux et bienveillant envers les Juifs dans son expédition d'Égypte à travers la Palestine. Il est vrai qu'il avait déjà envoyé de Tyr au grand prêtre Jaddu l'ordre de le reconnaître comme souverain et de lui procurer ce qui avait été

(1) 7, 1 sq.
(2) 8, 21.
(3) 2, 33, 40 sq.
(4) 1, 1, 6 ; 6, 2.
(5) I, 1; 7, 27.
(6) X, 10.
(7) I, 1; VIII, 27.

jusqu'alors accordé au roi de Perse, et que, le grand prêtre ayant déclaré qu'il ne pouvait rompre son serment vis-à-vis de ce roi, Alexandre entra dans une grande colère et menaça de montrer, par le traitement qu'il infligerait aux Juifs, à qui il fallait prêter et garder serment. Tyr et Gaza étant pris, Alexandre se rendait à Jérusalem lorsqu'il vit paraître devant lui le grand prêtre, revêtu de ses ornements, accompagné des autres prêtres également en habits sacerdotaux, et d'un grand nombre de Juifs habiliés de blanc. A cette vue il se souvint tout à coup d'un rêve qu'il avait fait, et dans lequel cette apparition s'était offerte à lui et lui avait prédit ses victoires sur les Perses. Aussitôt il tendit la main au souverain pontife, se rendit à Jérusalem, et offrit lui-même des sacrifices au temple, conformément aux prescriptions du grand prêtre. Lorsqu'on lui lut la prophétie de Daniel, où ses victoires sur les Perses sont prédites, il fut singulièrement réjoui, et accorda aux Juifs, pour chaque année sabbatique, l'affranchissement de l'impôt, avec l'autorisation de vivre partout conformément à leur loi; autorisation qu'il étendit à ceux qui prendraient service dans son armée, et ils furent nombreux. Il se montra bienveillant à l'égard des Samaritains, qui ne l'avaient pas irrité, comme les Juifs, et toutefois ne leur accorda pas les mêmes privilèges et les mêmes libertés qu'à ces derniers (1). WELTE.

ALEXANDRE (BALAS, בָּעַלָא). Antiochus Épiphanes (163 av. J.-C.) laissa pour héritier son fils Antiochus V, Eupator, âgé de neuf ans. A peine Antiochus était mort qu'il s'éleva une lutte au sujet de la tutelle entre Philippe et Lysias (2), lutte que Démétrius Soter, fils de Séleucus Soter ou Philopator, mit à profit pour faire valoir ses prétentions au trône de Syrie, dont il avait été repoussé par Antiochus Epiphanes (3). Démétrius parvint à son but et fut même reconnu par les Romains roi de Syrie; mais il se fit bientôt haïr, et l'on cherchait les moyens de s'en débarrasser. Ce fut alors qu'un certain Alexandre Balas, qui se faisait passer pour fils d'Antiochus IV, apparut comme prétendant (4) au trône. Florus l'appelle un homme obscur, d'une origine incertaine, *ignotum et incertæ originis hominem* (5); selon Justin il était d'une extrême jeunesse, *sortis extremæ juvenis* (6). Placé à la tête d'une petite armée, il s'empara de Ptolémaïde, s'y établit et y régna, gagna l'alliance de Jonathas Machabée, dont Démétrius avait en vain recherché l'amitié, et attira d'autres princes voisins à son parti, entre autres le roi d'Égypte Ptolémée Philométor, dont il obtint la fille Cléopâtre en mariage (7). Démétrius marcha contre lui à la tête d'une grande armée, perdit la bataille et la vie (8), et Alexandre parvint ainsi au trône de Syrie. Il continua à donner des preuves d'une sincère amitié à Jonathas Machabée, et ne se laissa pas tromper par les calomnies qu'on avançait contre son allié (9). Cependant son règne ne fut pas long. Après deux années passées dans l'inaction et la débauche, il vit paraître en Cilicie (147 av. J.-C.) Démétrius Nicator, l'aîné des fils de Démétrius Soter, à la tête d'une petite armée de Crétois, qui trouva bientôt beaucoup de partisans. Apollonius, gouverneur de la Cœlésyrie, embrassa le parti de Démétrius, et fut envoyé par lui contre Jona-

(1) *Antiq.*, XI, 8, 3 sq.
(2) I *Mach.*, 6, 13 sq.
(3) I *Mach.*, 7, 1 sq.
(4) I *Mach.*, 10, 1.
(5) *Epitom.*, lib. I, 52.
(6) XXXV, 1.
(7) I *Mach.*, 10, 51 sq.
(8) I *Mach.*, 10, 48-50.
(9) I *Mach.*, 10, 61-66.

thas, l'allié d'Alexandre. Celui-ci lui livra bataille dans les environs de Joppé, le battit, le poursuivit pendant quelque temps et conquit les villes d'Azot et d'Ascalon (1). Pour le récompenser de ce service, Alexandre Balas, qui, dans l'intervalle, était revenu de Phénicie à Antioche, lui envoya une riche agrafe d'or et lui donna de plus Accaron avec tout son territoire (2). Pendant ce temps, Ptolémée Philométor, roi d'Égypte, beau-père d'Alexandre Balas, à qui ce dernier s'était adressé pour lui demander du secours, conçut le projet de s'approprier le royaume de Syrie. Cédant à cet ambitieux désir, il se mit à la tête d'une armée, s'avança en Syrie, montra de l'amitié à Jonathas, et ne donna lieu à aucun mauvais soupçon (3); mais, arrivé à Séleucie, il fit offrir en mariage à Démétrius sa fille Cléopâtre, femme d'Alexandre, prétextant qu'Alexandre avait conspiré contre sa vie. L'offre fut acceptée (4). Alexandre Balas, qui s'était avancé en Cilicie contre Démétrius, revint sur ses pas, livra une bataille à Ptolémée et la perdit. Il s'enfuit en Arabie vers le prince Zaddiel, auquel il avait déjà envoyé ses enfants; mais il fut tué par ordre de Zaddiel même. Celui-ci envoya sa tête à Ptolémée, qui mourut, de son côté, peu de temps après, d'une blessure qu'il avait reçue dans cette même bataille; Démétrius demeura alors seul roi de Syrie et prit le surnom de Nicator.

Conf. I *Mach.* et Diod. Sicil., *Fragm.* XXXII; Josèphe, *Antiq.*, XIII, cap. 2, 4; Justin, XXXV.

WELTE.

ALEXANDRE (NOEL). *Voy.* NOEL.

ALEXANDRE DE HALES. *Voy.* HALES.

ALEXANDRE Ier, pape, monta, dit-on, sur le siége pontifical en 109, et mourut martyr en 119. L'histoire n'a rien de certain sur son compte.

ALEXANDRE II, né à Milan, se nommait Anselme. Prêtre dans sa ville natale, vers le milieu du onzième siècle, il attaqua avec hardiesse, dans ses prédications, les vices du clergé, notamment la simonie et le concubinage. Guido, archevêque de Milan, voulant éloigner ce prêtre ardent et incommode, le fit nommer évêque de Lucques. Le nouveau prélat continua l'œuvre du prêtre, et se félicita de voir les Patarins commencer, à Milan, sur une grande échelle, le combat qu'il avait entrepris lui-même contre le mauvais clergé. Une sincère communauté de sentiments et d'efforts lia Anselme avec Hildebrand et S. Pierre Damiens, et, lorsque Nicolas II mourut, Hildebrand, déjà très-puissant, parvint à faire élever au trône pontifical Anselme, qui prit le nom d'Alexandre II (1061). En vain le parti du comte de Tusculum, s'unissant au mauvais clergé, lui opposa l'antipape Codolaus, évêque de Parme, sous le nom d'Honorius II; Alexandre fut bientôt généralement reconnu, notamment en Allemagne, par le concile de 1062. Il continua à faire la guerre aux mœurs corrompues du clergé, se servit d'Hildebrand et de Damiens en qualité de conseillers et de légats; s'éleva avec sévérité contre les mœurs dissolues du jeune Henri IV, roi d'Allemagne; s'opposa, en sa qualité de gardien de la sainteté du mariage, à ce que Henri répudiât Berthe, sa femme légitime; excommunia les mauvais conseillers de ce prince; l'appela lui-même à Rome, et mourut en 1073, avant que Henri se fût décidé à se rendre à son invitation. Il eut pour successeur Hildebrand, qui prit le nom de Grégoire VII.

ALEXANDRE III, auparavant le cardinal Roland, fut élu en 1159, et devint

(1) I *Mach.*, 10, 67 sq.
(2) I *Mach.*, 10, 88 sq.
(3) I *Mach.*, 11, 1 sq.
(4) I *Mach.*, 11, 8-12.

par sa lutte contre l'empereur Frédéric Barberousse un des Papes les plus connus de l'histoire. L'inébranlable fermeté avec laquelle il soutint les droits de l'Église lui valut l'admiration du moyen âge et de la postérité. Il sortit vainqueur de la lutte, et Frédéric, qui lui opposa en vain trois antipapes, s'humilia enfin devant lui en concluant la paix de Venise 1177 (1). Alexandre remporta également la victoire sur Henri II, roi d'Angleterre, qui ne put obtenir l'absolution du meurtre de l'archevêque primat Thomas Becket (2) qu'après avoir reconnu l'autorité pontificale et la liberté de l'Église. Alexandre mourut en 1181.

ALEXANDRE IV, élu en 1254, était de la même famille qu'Innocent III, et comme lui doué de hautes facultés. Il offre néanmoins le plus grand contraste avec ce modèle d'autorité souveraine. Tandis qu'Innocent avait dominé les puissances temporelles, Alexandre fut harcelé et persécuté par les princes et subit de leur part des violences sans cesse renouvelées. La lutte malheureuse qu'il soutint contre le bâtard des Hohenstaufen, Manfred, prince de Tarente, qui s'était illégalement emparé de la Sicile, se prolongea à travers tout son pontificat, amena à diverses reprises la dévastation et le pillage des États de l'Église, notamment par la milice sarrasine de Manfred. En Sicile, la domination de Manfred avait complétement annulé l'autorité du Pape, et personne ne s'y inquiétait plus de ses ordres ni de ses excommunications. Il en était de même en Italie, dont toutes les villes, sans excepter Rome, virent éclater la violente lutte des Guelfes et des Gibelins. Alexandre fut contraint de fuir de Rome à Viterbe, et ne put sauver sa patrie, Anagni, des dévastations des rebelles romains que par les plus humbles supplications. L'Allemagne était aussi tombée à cette époque, c'est-à-dire à la mort de Frédéric II (1250), dans les plus affreux désordres; ni Guillaume de Hollande, ni Richard de Cornwallis, ni Alphonse de Castille ne parvenaient à occuper le trône qu'ils se disputaient avec acharnement. Ce fut alors qu'eut lieu le malheureux interrègne. Dans de si tristes temps, les efforts les plus généreux du Pape pour améliorer les mœurs du clergé et extirper le concubinage devaient rester sans résultat. Enfin la mort délivra Alexandre de toutes ces peines, en 1261.

ALEXANDRE V, antérieurement Pierre Philargi, né, dans l'île de Candie, de parents forts pauvres, qu'il ne connut pas. Obligé de mendier, il fut accueilli par un Franciscain italien, qui lui apprit le latin et le fit recevoir dans le couvent des Franciscains ou Minimes de Candie, dont il embrassa plus tard la règle. Son bienfaiteur, ayant remarqué ses heureuses dispositions, le conduisit en Italie, où il apprit les arts libéraux et d'où plus tard il se rendit à Oxford. Il y étudia pendant plusieurs années avec succès, ainsi qu'à l'Université de Paris, où il devint un professeur de philosophie et de théologie considéré. Platina dit (3) qu'il composa des écrits pleins de sagacité sur les Sentences du Lombard et qu'il acquit une grande renommée comme prédicateur. Aussi Jean Galéas Visconti, duc de Milan, l'appela auprès de lui, profita de ses conseils et en reçut de nombreux services, principalement lorsqu'il l'envoya en mission auprès de l'empereur Venceslas. Bientôt après Pierre Philargi fut, par l'entremise du duc de Milan, nommé évêque de Vicence, puis de Novarre; en 1402, archevêque de Milan, et

(1) *Voy.* le détail dans l'article FRÉDÉRIC Ier; conf. aussi l'ouvrage de Reuter, *Alexandre III et son siècle*, Berlin, 1845.

(2) *Voy.* ce mot.

(3) *De Vitis Pontif. in vita Alex. V.*

cardinal, par Innocent VII; enfin, au concile de Pise, le 26 juin 1409, il fut unanimement élu Pape. C'était un homme de cœur, modéré et bienfaisant, qui put dire avec vérité de lui-même : « J'ai été un évêque riche, un cardinal pauvre, et je suis un Pape mendiant. » L'insuccès du concile de Pise, qu'il présida, ne peut lui être attribué; car il fut obligé d'en quitter la direction lorsqu'un nombre assez considérables de princes lui refusèrent l'obédience, et continuèrent à rester attachés aux deux papes Grégoire XII et Benoît XIII, déposés par le concile (1). Parmi ces princes se signalait surtout Ladislas, roi de Naples, ennemi acharné d'Alexandre, qui tomba les armes à la main sur les États de l'Église. Ce fut le belliqueux cardinal Balthazar Cossa, légat de Bologne, qui sauva le Pape, mais aux dépens du Pape lui-même, sur lequel il conserva une grande influence et qu'il garda prisonnier dans Bologne. Alexandre y mourut le 3 mai 1410, empoisonné, dit-on, par le cardinal, après un règne de moins d'une année. — Cossa, trop fameux dans l'histoire, lui succéda, sous le nom de Jean XXIII.

ALEXANDRE VI (RODERIC BORGIA) descendait d'une famille distinguée d'Espagne. Lorsque son oncle maternel, Calixte III, devint Pape, il se rendit à Rome, devint archevêque de Valence en Espagne, et cardinal, quoiqu'il ne fût âgé que de vingt-cinq ans. Il vivait secrètement dans des rapports adultérins avec une grande dame romaine, nommée Vanozza, qui lui donna quatre fils et une fille. Borgia feignait une grande dévotion extérieure, et, comme il avait en même temps infiniment de prudence et d'habileté à manier les affaires, il parvint à se faire élire Pape, en 1492, après avoir gagné à prix d'argent un certain nombre de cardinaux. Les Italiens se réjouirent de cette élection; mais le sage roi Ferdinand le Catholique fut plus clairvoyant et prédit les malheurs qui devaient en sortir. Dans le fait, nul homme ne souilla plus qu'Alexandre VI le siége pontifical. On a sans doute exagéré ses fautes et ses désordres, et on lui a faussement attribué beaucoup de choses, comme un commerce incestueux avec sa propre fille Lucrèce, ce dont il a été clairement justifié par Roscoé dans son *Histoire de Léon X*. Mais ce qui est avéré n'est encore que trop triste et doit faire maudire à jamais la mémoire d'Alexandre. Il suffirait de rappeler, par exemple, les conversations frivoles et obscènes qui étaient alors habituelles à la cour du Pape. Il abusa surtout de sa puissance spirituelle pour procurer des principautés à ses bâtards, et ne se fit pas scrupule de prendre des portions des États de l'Église pour les leur donner. C'est ainsi que, sans oublier ses autres enfants, il procura à son fils aîné d'abord le titre de duc de Gandie, avec de grands domaines dans le royaume de Naples; qu'il lui livra plus tard, en le détachant des États de l'Église, le duché de Bénévent, pendant qu'il élevait au cardinalat le second de ses fils, le fameux César Borgia. L'aîné ayant été assassiné (2), probablement par quelque mari outragé, et non, comme quelques-uns l'ont soutenu (3), par son propre frère César, celui-ci hérita de son duché, déposa le cardinalat, fut nommé par le roi de France Louis XII duc de Valentinois, par le Pape duc de Romagne, et se maria avec une princesse de France. César exerçait une puissante influence sur son père; ni l'un ni l'autre ne reculait de-

(1) Conf. Héfélé, *Coup d'œil sur le quinzième siècle*, dans l'*Annuaire théologique* de Giessen, t. IV, p. 68 sq.

(2) Pendant que le Pape faisait rechercher dans le Tibre le cadavre de ce fils, le peuple disait en se moquant : « Voyez ce second Pierre, ce pêcheur d'hommes ! »

(3) *Voy.* Roscoé, *loc. cit.*, cap. 8.

vant la violence, la cruauté, la perfidie, l'empoisonnement, quand il s'agissait d'augmenter leur puissance.

Si la politique de l'époque était en général déloyale et perfide, le Pape et son fils méritèrent la palme à cet égard, et il n'est pas étonnant que Machiavel ait déclaré César un des plus grands hommes d'État qui aient jamais existé. Même ce que le Pape Alexandre pouvait faire de juste et de régulier, il le souillait par de sanglantes violences. Il rétablit par exemple, avec raison, l'autorité et la considération pontificales dans ses États et humilia l'orgueil des familles aristocratiques; mais, pour arriver à ce résultat, il dépassa toutes les bornes et ne recula devant aucune perfidie, devant aucun crime. Lorsqu'il trouvait les grands de Rome ou d'Italie barrant son passage, ou qu'il avait besoin de leur argent, il les faisait périr. Du reste, on a mis sur son compte bien des choses qui reviennent de droit à César, véritable tyran de son père. Alexandre, malgré tous ses crimes, se montrait d'une grande douceur à l'égard du peuple, et régna longtemps sans être haï comme il le méritait. Tout son pontificat fut rempli d'intrigues politiques, de projets d'alliances, de guerres, et au premier plan furent toujours les négociations les plus adroites pour unir ses enfants aux plus illustres maisons princières de l'Europe. Enfin une mort subite mit un terme, le 18 août 1503, à cette vie déréglée, à ce règne purement politique. On a cru longtemps qu'il était mort pour avoir pris, par la négligence ou l'infidélité d'un de ses domestiques, un poison que lui et son fils avaient préparé pour un cardinal. Ranke (1) a renouvelé dernièrement cette assertion; mais Roscoé l'a combattue et a démontré, en se fondant sur d'anciens documents, qu'Alexandre était mort d'un accès de fièvre pernicieuse. C'est pendant son règne que le célèbre Jérôme Savonarole prononça ses sermons contre la corruption de l'Église et les vices du pape.

ALEXANDRE VII (FABIO CHIGI) avait, en qualité de légat d'Innocent X, assisté avec beaucoup d'honneur aux négociations qui amenèrent la paix de Westphalie, et fut élu Pape le 8 avril 1655, à la mort d'Innocent, par un conclave très-désuni. Il fit preuve d'abord d'un grand savoir et d'une sévérité de mœurs extrême, plaça un cercueil à côté de son lit pour penser toujours à la mort, repoussa le luxe, résista au népotisme et défendit à tous ses parents de venir à Rome. Mais vers la fin de sa vie il devint magnifique, et il fut atteint de népotisme autant qu'aucun de ses prédécesseurs. C'est sous son règne que la reine Christine de Suède, fille de Gustave-Adolphe, qui s'était déjà convertie secrètement sous le Pape précédent, rentra solennellement dans l'Église. Alexandre envoya à sa rencontre, jusqu'à Insbruck, son bibliothécaire, le célèbre Luc Holstenius, qui était aussi un converti, et ce fut à Insbruck qu'après des instructions nouvelles elle abjura publiquement dans la principale église de la ville. Elle se rendit de là, comme en triomphe, à Rome, et y fut fêtée pendant trois mois. — Alexandre eut à subir de tristes contradictions de la part de la France. Non-seulement la guerre du jansénisme continuait (2), mais le jeune roi Louis XIV, excité contre le Pape par le cardinal Mazarin, chercha à le blesser, en envoyant comme ambassadeur à Rome l'homme le plus brutal de France, le duc de Créqui. Les gens du duc ayant, à la suite d'une dispute, attaqué la garde corse du Pape, qui se mit à tirer sur eux, Louis XIV contraignit le souverain Pontife à une humiliante satisfaction, en le menaçant de la guerre et en s'empa-

(1) Ranke, *Princes et Peuples*, t. II, p. 1 sq.

(2) *Voy.* JANSÉNISME.

rant du comtat d'Avignon. Les parents du Pape durent présenter à Louis XIV et au duc de Créqui une sorte de réparation, et l'on éleva sur la place de la garde corse une colonne portant l'inscription : « Les Corses sont à jamais incapables de servir le siége apostolique. » Louis XIV consentit plus tard à la démolition de cette colonne, mais on ne reconstitua plus de garde corse. D'autres États catholiques, le Portugal et Venise, causèrent aussi beaucoup de désagréments au Pape, la politique de ce siècle, comme celle du siècle suivant, s'étant donné pour tâche d'abaisser et d'opprimer l'Église. Les attaques faites à l'autel par les rois eux-mêmes amenèrent l'ébranlement de leurs trônes. Alexandre mourut le 22 mai 1667.

ALEXANDRE VIII, issu de la noble famille des Ottoboni, de Venise, fut élu en 1689, après la mort d'Innocent XI. Celui-ci, en abolissant le droit d'asile des palais des ambassadeurs à Rome, lequel entraînait beaucoup d'abus, avait suscité un violent conflit avec Louis XIV, qui, sous Alexandre VIII, trouva bon ce qu'il avait blâmé sous Innocent XI, parce que le nouveau Pape lui fut utile auprès de ses compatriotes, les Vénitiens. Alexandre s'est surtout rendu mémorable par l'acquisition de la bibliothèque de Christine de Suède, qui fut incorporée à la bibliothèque Vaticane sous le nom de *Bibliotheca Ottoboniana,* qu'il enrichit de 1,900 manuscrits. Un jour avant sa mort, Alexandre rejeta encore par une bulle expresse les quatre articles des libertés gallicanes. Du reste, les erreurs de quelques Jésuites n'avaient pas plus trouvé grâce à ses yeux que celles des Jansénistes ; il censura les unes et les autres. Il mourut en 1691, âgé de quatre-vingt-un ans.

HÉFÉLÉ.

ALEXANDRIE (Ἀλεξάνδρεια), ville située sur une étroite langue de terre entre l'ancien lac Maréotis et la Méditerranée, en face de l'île de Pharos, bâtie vers l'an 332 av. J.-C. par Alexandre le Grand, qui lui donna son nom. Dinocrates, qui rétablit le temple de Diane à Éphèse, brûlé par Érostrate, conçut, dit-on, et exécuta le plan de la ville nouvelle. Les anciens auteurs la comparent ordinairement au manteau d'un cavalier macédonien, à cause de sa forme allongée sur une langue de terre. Au temps des Ptolémées elle devint la capitale de toute l'Égypte et la résidence de ses rois. Elle était à cette époque la ville la plus grande et la plus considérée du monde après Rome. Elle était longue de trente stades et au delà (1), et sa largeur était au minimum de sept à huit stades; son circuit, d'après Pline, embrassait trois milles géographiques (2). Le Bruchium, ou quartier des palais, occupait seul le tiers de la ville ; il était composé de beaucoup de vastes bâtiments, entre autres du musée Alexandrin, auquel se rattachait la fameuse bibliothèque. Ce musée et cette bibliothèque avaient été fondés sous Ptolémée Lagus, et Alexandrie devint bientôt, grâce à ces grands établissements, le foyer de la science du monde civilisé et spécialement le centre du savoir pour les Juifs hellénistes. Le musée n'était pas un établissement d'instruction publique; il était simplement destiné à fournir aux hommes d'étude le moyen de se perfectionner et de faire faire des progrès à la science, par la position indépendante qu'il leur assurait et la richesse des collections qu'il mettait sous leur main. Le musée ne devint un établissement d'instruction que peu à peu, sous les Romains. La bibliothèque jointe au Musée était extrêmement riche ; elle contenait la traduction grecque de

(1) D'après Diodore de Sicile, XVII, 52, sa plus grande rue avait quarante stades de long.

(2) V, 11.

beaucoup d'ouvrages étrangers, entre autres des livres de l'Ancien Testament. Dès avant le règne de Ptolémée Philadelphe, le nombre des volumes dépassait, dit-on, 50,000, et il s'élevait au temps de Jules César à 700,000. On connaît la fin désastreuse de cette riche collection de manuscrits sous le calife Omar. Outre le Bruchium, Alexandrie avait encore une multitude d'autres bâtiments, somptueux et de temples magnifiques, et elle passait également, sous ce rapport, pour la plus belle ville du monde après Rome. Sa prospérité fut très-rapide. Après la ruine de Tyr et de Carthage elle devint la ville de commerce la plus importante de l'univers. Ses habitants, si l'on ne compte que les hommes libres, montaient, dit Diodore de Sicile, à 300,000. Il y avait, dans ce nombre, une grande quantité de Juifs, qui jouissaient du libre exercice de leur religion, d'une justice propre et de divers autres privilèges D'après Philon, ils occupaient même les deux cinquièmes de toute la ville, et s'élevaient, tant à Alexandrie que dans les autres villes de l'Égypte, à 1 million d'âmes (οὐκ ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατόν; Mangey préférerait lire : μυριάδων ἑπτά, vol. II, p. 523).

L'Alexandrie moderne, qui s'appelle Scandria ou Iscandria, Iskandria, Iskandérieh, est bien encore la principale ville de commerce de l'Égypte; mais, comparée à l'ancienne Alexandrie, elle est insignifiante. Elle n'a que 15,000 habitants, des rues sales pour la plupart, de misérables maisons, et ne rappelle son ancienne grandeur que par quelques débris imposants.

Alexandrie n'est pas nommée dans la Bible; l'adjectif Ἀλεξανδρεύς et Ἀλεξανδρῖνος paraît seul dans les Actes des Apôtres. Parmi les Juifs étrangers qui s'opposèrent à S. Étienne, il y avait des Juifs alexandrins (1); et Apollon, qui prêchait l'Évangile à Éphèse, était également un Alexandrin (2). Ce fut sur un bâtiment alexandrin que l'apôtre S. Paul alla d'Asie Mineure en Italie (3), et ce fut sur un autre bâtiment de même origine, nommé Castor et Pollux, qu'il passa de Malte à Rome (4). Dans le texte de la Vulgate de l'Ancien Testament Alexandrie paraît, il est vrai, à plusieurs reprises; mais le texte original ne porte chaque fois que נא אָמוֹן, ou en abrégé נא (5).

WELTE.

ALEXANDRIE (ÉCOLE CHRÉTIENNE D'). Alexandrie, bâtie par Alexandre le Grand et autrement célèbre dans l'antiquité qu'elle ne l'est de nos jours, était le siége principal de la science et de l'érudition grecques. Ce furent principalement les Ptolémées qui, en fondant des bibliothèques et entretenant royalement les maîtres et les disciples de la science, contribuèrent à la faire fleurir et firent de leur capitale le rendez-vous général des savants et de la jeunesse avide d'instruction. Or les maîtres de la philosophie et des belles-lettres qui se réunirent à Alexandrie étaient précisément les ennemis les plus éclairés et les plus acharnés du Christianisme; ils le combattaient non-seulement dans leurs écrits, mais encore dans leurs écoles; ils en faisaient le but de leurs sarcasmes journaliers. Les maîtres chrétiens, poussés par le désir de renverser un obstacle si fatal à l'Évangile, et pressés du besoin de démontrer scientifiquement les vérités de la foi, furent peu à peu amenés, à Alexandrie comme en d'autres villes importantes, telles que Rome et Césarée, à mêler à l'enseignement élémentaire et catéchétique des leçons plus scientifiques sur le Christianisme. Ils finirent par donner un enseignement complet

(1) *Act.*, 6, 9.
(2) *Id.*, 18, 24.
(3) *Id.*, 27, 6.
(4) *Act.*, 28, 11.
(5) Conf. *Jérém.*, 46, 25; *Ézéch.*, 30, 14-16; *Nah.*, 3, 8.

sur l'ensemble des sciences philosophiques. Sans perdre de vue le point capital, à savoir le développement de la théologie chrétienne, ils enseignèrent parallèlement avec elle la philosophie platonicienne et aristotélicienne, et en outre la géométrie, la rhétorique, la grammaire, etc. Cet enseignement préparait les esprits à la foi chrétienne et gagnait souvent des païens instruits et de bonne volonté; car tout cet appareil de philosophie n'avait pour but que de donner la conscience scientifique des vérités de la foi; le Christ et son Évangile étaient le terme de ce haut enseignement. Le premier maître de l'école catéchétique d'Alexandrie fut (d'après Philippe Sidétès) Athénagore, auquel succédèrent par ordre Pantène, Clément, Origène, Héraclée, Denys, Piérius, Théognoste, Sérapion, Pierre Martyr, Didyme l'Aveugle et Rhodon. La science chrétienne fut souvent persécutée à Alexandrie, et plus spécialement l'orthodoxie.

Les orthodoxes eurent à souffrir non-seulement de la part des païens, et plus tard des Mahométans, mais encore de la part des empereurs hérétiques, qui, comme Constance, Valens, les opprimèrent de toutes manières. Les exils répétés de S. Athanase en sont une preuve suffisante. Un malheur irréparable frappa Alexandrie, lorsqu'au septième siècle les Arabes, conduits par Amru, conquirent la ville (641) et livrèrent aux flammes la fameuse bibliothèque. On a cherché à absoudre les Arabes de ce reproche, mais en vain. Du reste, il ne faut pas s'imaginer que cette bibliothèque des Ptolémées n'eût souffert aucun dommage jusqu'alors, puisqu'on sait, par exemple, que, par la faute de Jules César, 400,000 volumes (rouleaux) furent brûlés. Le dilemme que le calife Omar mit en avant pour ordonner à Amru, son général, de brûler la bibliothèque, est digne de remarque : « Si cette masse de livres est d'accord avec le Coran, il faut l'anéantir, elle est inutile; sinon, elle est nuisible, et il faut encore l'anéantir. » La tradition suivant laquelle on chauffa pendant six mois 4,000 bains avec ces livres pourrait n'être pas tout à fait exempte d'exagération arabe.

FRITZ.

ALEXANDRIE (CONCILES D'). Les deux premiers conciles d'Alexandrie furent tenus en 230 et 231, à l'occasion d'Origène (1), qui non-seulement fut révoqué des fonctions de l'enseignement, sur la demande de l'évêque Démétrius, mais encore rejeté de la communion de l'Église et destitué de son ministère sacerdotal. Un troisième concile fut réuni par l'évêque Héraclas en 235, contre l'hérétique Ammonius. Le quatrième siècle compte neuf conciles à Alexandrie : au premier, en 306, l'évêque Mélétius de Lycopolis fut déposé; au second, en 321, ce fut Arius et ses adhérents qui furent exclus de l'Église, par cent évêques réunis. En 324, Osius de Cordoue en présida un troisième où Arius, ne voulant pas se réconcilier avec l'Église, fut de nouveau anathématisé, ainsi que sa doctrine. Le quatrième concile de 328 et le cinquième de 330 ne sont pas certains e en tout cas sont de peu d'importance. Dans un sixième concile très-nombreux, de 340, les évêques égyptiens se déclarèrent en faveur d'Athanase, chassé par les Eusébiens. Le septième, en 362, et le huitième, en 363, furent présidés par S. Athanase, et l'on y rendit aussi facile que possible la rentrée d'Arius et de ses adhérents dans l'Église. A la fin du quatrième siècle, en 399, le patriarche Théophile d'Alexandrie tint un concile où l'on condamna l'Origénisme. Dans le cinquième siècle, le seul concile d'Alexandrie important est celui que con-

(1) *Voy.* ce mot.

voqua, vers la fin de 430, contre le Nestorianisme, Cyrille, qui ajouta à la lettre synodale les douze propositions nommées les *Anathèmes de Cyrille*, lesquels, malgré l'orthodoxie de leur doctrine, furent attaqués par Nestorius sous prétexte d'Apollinarisme. Enfin le concile d'Alexandrie de 633 est encore fort remarquable; il fut convoqué par les soins du patriarche Cyrus, qui, pour réconcilier avec l'Église les Théodosiens, secte de monophysites, formula une profession de foi en neuf articles sur les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, dont le septième article surtout a rapport au monothélisme. FRITZ.

ALEXANDRIE (PATRIARCAT D'). Comme l'Église d'Alexandrie avait été fondée par l'évangéliste S. Marc (1), et qu'Alexandrie était en même temps la capitale de l'Égypte, cette Église y eut de bonne heure la primauté sur toutes les autres, et son évêque prit le titre d'honneur de Ἀρχιεπίσκοπος. Mais le titre de patriarche était inconnu dans les premiers siècles, et le concile de Nicée lui-même, qui détermina les droits patriarcaux des évêques de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, ne les nomme que *métropolitains*. Toutefois on reconnaît dès lors l'immense différence entre ces métropolitains et d'autres. Le métropolitain d'Alexandrie avait autorité sur les évêques des quatre provinces d'Égypte, de la Thébaïde, de la Libye et de la Pentapole, ce qui lui soumettait non-seulement de simples évêques, mais plusieurs métropolitains. On voit que, dès 300, le nombre des évêques subordonnés à Alexandrie était déjà très-considérable, puisqu'il y avait près de 100 évêques présents au concile provincial convoqué par Alexandre d'Alexandrie contre Arius, en 321. A cette époque l'évêque d'Alexandrie avait le second rang dans la chrétienté; il venait immédiatement après l'évêque de Rome, tandis que celui d'Antioche n'avait que le troisième rang, celui de Jérusalem, depuis le concile de Nicée, le quatrième.

Mais, à partir de l'époque où le second concile universel de Constantinople, en 381, et le quatrième de Chalcédoine, en 451, eurent assigné à l'évêque de la nouvelle Rome (c'est-à-dire Constantinople) un rang immédiatement subordonné à l'évêque de Rome ancienne, les évêques d'Alexandrie durent se contenter du troisième rang, quoique les Papes, comme par exemple Léon I[er], eussent protesté à plusieurs reprises contre cette prééminence des évêques de Constantinople.

Quant au titre même de patriarche, voici comment les choses se passèrent. Dès le quatrième siècle beaucoup d'évêques furent nommés patriarches, non à cause de leur rang, mais à cause de la considération personnelle dont ils jouissaient; c'est ainsi que Grégoire de Nazianze appelle son père un patriarche (2). Au commencement du cinquième siècle, il devint d'usage de ne plus donner ce titre d'honneur qu'aux grands métropolitains de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Officiellement ce titre fut employé pour la première fois par le quatrième concile œcuménique de 451 (3); mais il résulte de la conduite de ces évêques qu'ils devaient déjà avoir porté ce titre quelque temps auparavant. Nous indiquerons à l'article PATRIARCHES quels étaient leurs droits ecclésiastiques.

Pendant les controverses arienne et monophysite, les hérétiques avaient à plusieurs reprises possédé le siége pa-

(1) *Voy.* AFRIQUE (ÉGLISE D').
(2) *Orat.* 9, p. 312, éd. Paris, 1630.
(3) *Act.*, 2 et 3.

triarcal d'Alexandrie, mais seulement en passant ; ce ne fut que sous la domination des Sarrasins, vers le milieu du septième siècle, qu'ils en prirent possession d'une manière permanente. Des tentatives postérieures pour réconcilier le patriarcat monophysite d'Alexandrie (dont le siége était au Caire) avec l'Église catholique échouèrent toutes, jusqu'à la dernière, celle de 1824, inclusivement (1). Depuis que le siége d'Alexandrie est tombé aux mains des monophysites (Cophtes), il n'y a plus eu dans l'Église catholique que l'évêque de cette ville qui ait porté le titre de patriarche. Alexandrie, complétement déchue dans le moyen âge, s'est un peu relevée dans ce siècle, et compte à peu près 1,000 habitants catholiques ; il y a en outre un plus grand nombre de catholiques qui séjournent dans les autres villes de commerce d'Égypte, sous la protection du gouvernement très-tolérant du vice-roi. Le pape Grégoire XVI créa un vicariat apostolique d'Alexandrie (2). Les Grecs schismatiques ont conservé jusqu'à nos jours un patriarche d'Alexandrie, sous la dépendance de celui de Constantinople ; il a sa résidence au Caire, où il n'y a qu'un petit nombre de Grecs schismatiques. Les principaux ouvrages sur le patriarcat d'Alexandrie sont : ceux d'Eutychius (patriarche d'Alexandrie au dixième siècle), *Alexandrinæ Ecclesiæ origines*, etc., *arabice et latine*, ed. Pockocke, Oxon., 1658, 3 vol. in-4° ; et Renaudot, *Hist. Alexandrinorum Patriarcharum Jacobitarum*, Paris, 1733, in-4°. Morini, *Diss. de Patriarcharum*, etc., *origine in exercit. Eccles.*, Paris, 1669.

HÉFÉLÉ.

ALEXANDRINE (BIBLE). *Voy.* MANUSCRIT.

(1) Conf. Binterim *Denkwürd.*, t. 3, p. 216.
(2) Conf. *Statist. eccl.* du P. Charles de S. Aloys, p. 3 sq.

ALEXANDRINE (VERSION) ou LES SEPTANTE (*Septuaginta*, LXX, οἱ ο'). On nomme ainsi la version grecque du texte hébreu de la Bible, faite sous les premiers Ptolémées. On a une narration détaillée de ce qui concerne cette traduction, du moins quant au Pentateuque, dans la lettre qu'adressa à son frère Philocrate un des officiers de la cour de Ptolémée Philadelphe, nommé Aristée. On y voit que le bibliothécaire d'Alexandrie, Démétrius de Phalère, conseilla au roi Ptolémée Philadelphe de faire traduire en grec le code des Juifs et de le déposer dans la bibliothèque d'Alexandrie. Le roi trouva le conseil bon, et envoya quelques députés, entre autres Aristée, avec de riches présents, à Jérusalem, pour obtenir du grand prêtre un exemplaire hébreu de la loi de Moïse. Le grand prêtre expédia non-seulement l'exemplaire, mais encore 72 Juifs savants chargés de le traduire. Ces savants, reçus avec beaucoup d'honneurs, furent logés, ainsi que Démétrius, dans l'île de Pharos, et là ils firent en commun leur traduction, qu'ils dictèrent au bibliothécaire. D'après d'autres récits, les traducteurs furent enfermés un à un, ou deux à deux, dans autant de cellules, avec un sténographe, à qui la traduction était dictée, et, après que le travail de chacun fut achevé, il se trouva que les soixante-douze ou les trente-six traductions étaient littéralement d'accord. Ce dernier point, qui a fait naître l'opinion exprimée par S. Augustin (3), que cette traduction était inspirée, est déjà réfuté par S. Jérôme comme une pure fiction (4). Des savants modernes ont été plus loin ; ils ont considéré toute la lettre d'Aristée comme une invention, et ils ont cherché à démontrer leur assertion, notamment

(3) *De Civit. Dei*, XVIII, 42, 43.
(4) *Præf. in Pent.*

Humfr. Hody (1) et Ant. van Dale (2). Mais dès l'antiquité on connaissait, outre la lettre d'Aristée, d'autres documents sur l'origine de notre version, qui sont en harmonie avec les points principaux de cette lettre, entre autres avec la date qui place la traduction sous Ptolémée Lagus ou Philadelphe. La majorité des anciens témoins parle en faveur de Philadelphe, mais la plupart ne font que répéter Aristée. Quant à S. Irénée il attribue la version au temps de Ptolémée Lagus (3), et Clément d'Alexandrie dit que cette opinion est la plus commune, tandis que l'autre n'est que le sentiment de quelques-uns (ὥς τινες) (4). Ce qui parle réellement en faveur de Ptolémée Lagus, c'est la part importante qui est attribuée à Démétrius de Phalère par tous les documents, même par Aristobule (5), ce qui n'aurait pu avoir lieu sous Philadelphe. Le nombre des traducteurs paraît aussi le même dans toutes les anciennes relations et jusque dans le Talmud (6), c'est-à-dire soixante-douze, ou soixante-dix en nombre rond. Quant à ce que la lettre d'Aristée dit des dépenses que le roi d'Égypte aurait faites dans cette circonstance, de la manière dont il aurait reçu un exemplaire de la Bible, et dont il aurait traité les traducteurs, il y a des choses peu vraisemblables, d'autres positivement inexactes ; mais ces détails, qui ne font rien au fond de la question, peuvent être mis de côté. Après la traduction du Pentateuque suivit, sans aucun doute, à peu d'intervalle, celle des autres livres de l'Ancien Testament, qui répondait à un véritable besoin des Juifs hellénistes. Toujours est-il que, du temps de Sirach (l'Ecclésiastique), tout l'Ancien Testament était traduit, comme le prouve le Prologue de son livre.

Le mode de traduction diffère dans les différents livres. Le Pentateuque est la partie la mieux traduite; le texte original y est presque toujours bien compris, exactement rendu, ce que S. Jérôme avait déjà remarqué (7), quoique, parfois, les traducteurs s'écartent de la lettre du texte, dans leurs efforts pour être clairs, pour omettre ou voiler des choses en apparence choquantes. A ces écarts appartiennent certains euphémismes et certains adoucissements des anthropomorphismes les plus forts, comme, par exemple, quand אַרְנֶבֶת (8), lièvre, n'est pas traduit par λαγώς, mais par δασύποδας, ce que le Talmud explique déjà en disant que c'était par respect du nom des *Lagides* (9). Les autres livres sont moins bien traduits. Les livres historiques sont, dans l'ensemble, fidèlement, parfois trop littéralement rendus, en même temps qu'on y remarque des omissions, des additions et de fausses interprétations du texte. Les livres prophétiques sont souvent inexacts ; la traduction s'écarte des locutions bibliques, qu'elle affaiblit par des périphrases. Les omissions et les additions sont fréquentes; elles le sont tellement dans Daniel que, dès l'antiquité, l'Église grecque avait adopté la traduction de Théodotion. Parmi les livres poétiques, la version des Proverbes de Salomon passe pour la meilleure, et avec raison, en ce sens que le traducteur, alors même qu'il s'écarte du texte, fait encore une bonne et belle version, qui a toujours du sens. Celle du livre de Job est

(1) *Contra historiam Aristeæ de* LXX *interpretibus dissertatio*, etc., Oxon., 1684.

(2) *Dissert. super Aristeæ de* LXX *interpretibus*, etc., Amst., 1705.

(3) *Adv. Hæres*, III, 25.

(4) *Strom.*, I, 22.

(5) Conf. Euseb., *Præp. evang.*, XIII, 12.

(6) *Megilla, fol.* 9, a.

(7) *Præf. in Genes.*

(8) *Levit.*, 11, 6. *Deut.*, 14, 7.

(9) *Megilla, fol.* 9, 6.

inférieure; bien plus encore celle des Psaumes, qui, en rendant l'original mot à mot, est souvent inintelligible. — Les circonstances n'ont pas été favorables à la conservation intacte de cette version. Précisément parce qu'elle répondait à un besoin très-général, elle dut être reproduite par de nombreuses copies, à la suite desquelles devaient nécessairement s'introduire bien des fautes. Le texte de la version originale fut ainsi souvent défiguré. Cela devint plus commun encore lorsque les premiers Chrétiens considérèrent la version grecque comme le texte le plus sûr de l'Ancien Testament, et s'en servirent. Les différences qui s'y étaient déjà introduites par les nombreuses copies faites jusqu'alors se multiplièrent par de malheureux essais qu'on tenta pour l'améliorer, et c'est ainsi qu'il se corrompit de plus en plus. On s'en aperçut lorsque les Chrétiens eurent à discuter contre les Juifs, et qu'il leur fallut entendre dire à chaque instant que tel ou tel passage qu'ils citaient n'était pas dans l'Écriture, ou du moins était tout différent du texte original. Enfin Origène essaya de remédier au mal, d'abord par ses Tétraples et ensuite par ses Hexaples. Ce dernier ouvrage, bien plus important que le premier, met l'original, la version alexandrine et les autres traductions grecques qu'Origènes connaît, en regard les uns des autres, et, partant de ce principe que les Septante s'écartent de l'original par des omissions ou des additions, il compare cette traduction au texte original; lorsqu'elle l'a tronqué, il la complète par une des versions qu'il a recueillies ou en traduisant lui-même l'original; il ajoute ce texte corrigé en le faisant précéder d'un astérisque (*). Lorsque les LXX ont ajouté au texte, il place une obèle (–) devant l'addition. Enfin il signale la fin du complément nécessaire ou de l'addition inutile par un lemnisque (÷) et un hypolemnisque (⫟). Ce texte des LXX ainsi revu, et muni de ces divers signes critiques, qui fut traduit aussi en d'autres langues, comme par exemple en syriaque, se nomma le texte des Hexaples, en opposition avec le texte plus ancien, qu'on appelait Κοινὴ ἔκδοσις, ou simplement Κοινή.

Mais, à son tour, ce texte des Hexaples, souvent reproduit, fut défiguré par les copistes, surtout par l'omission des signes critiques et par sa confusion avec la Κοινή. Les manuscrits conservés jusqu'à nos jours donnent, comme ce que nous venons de dire le fait naturellement supposer, en partie le texte de la Κοινή, en partie celui des Hexaples, mais ni l'un ni l'autre entièrement pur. Le premier texte est celui de l'édition romaine, publiée par les ordres de Sixte V, d'après le célèbre *Codex Vaticanus Romæ*, 1587; le second est celui de l'édition de Grabe, faite d'après le Code Alexandrin, Oxon., 1706-1720. Les deux plus anciennes éditions, celle de *Complutum* (1514-1517) et celle des Aldes (Venet., 1518), faites en partie sur des manuscrits aujourd'hui perdus, représentent davantage le texte des Hexaples, surtout celle de *Complutum*. Ces quatre éditions principales servirent à toutes les réimpressions postérieures; cependant l'édition romaine a toujours été préférée aux autres; elle est reproduite dans la Polyglotte de Londres et dans les éditions de J. Morin (Paris, 1628), Lamb. Bos (Franc., 1709), Mill (Amst., 1725), Reineccius (Lips., 1730-1757), Van Ess (Lips., 1824), et Holmes-Parsons (Oxon., 1798-1827, en 5 vol. in-fol.).

WELTE.

ALEXANDRINS (DOCTRINE MORALE DES). On entend par Alexandrins les Juifs que leur séjour à Alexandrie et en Égypte en général mit en rapport avec les doctrines grecque et orientale, et qui furent plus ou moins influencés par elles dans leurs opinions re-

ligieuses et morales sur le monde et dans leur propre conduite. Ces Alexandrins se divisent en deux classes. Les uns conservèrent intacte, quant à l'essentiel, la morale contenue dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, et ne furent influencés que quant à la forme par la science alexandrine; ils sont représentés par le livre deutérocanonique de *la Sagesse*. Les autres, qui mêlèrent à la doctrine judaïque des éléments grecs et orientaux, sont représentés par le Juif alexandrin Philon.

Le livre de *la Sagesse* recommande la sagesse à tous les hommes en général, et en particulier aux princes et aux rois. La sagesse et la vertu, comme la folie et le vice, sont exposées dans leurs perpétuelles alternatives et leur mutuelle pénétration. La condition subjective pour obtenir la sagesse et la vertu est le désir sincère et ardent d'y arriver; le moyen objectif et surnaturel est la grâce; la récompense de la sagesse active et méritoire ou de la vertu inspirée est la vie éternelle (1).

Mais Philon, qui, en mêlant à sa doctrine des idées persiques et platoniciennes, admet le dualisme aussi bien dans la création et le gouvernement du monde que dans l'âme de l'homme (l'âme raisonnable et non raisonnable), s'écarte par des points essentiels de la doctrine morale de l'Ancien Testament. L'âme raisonnable, dit-il, existant avant son union avec le corps, a été créée à l'image et à la ressemblance parfaite de la Divinité ou du Logos; mais elle a été unie à l'âme sensible, qui a son siége dans le sang, dans le corps, prison impure où germent les passions. Philon partage les hommes en deux classes : les uns qui écoutent l'âme raisonnable (les *pneumatiques*), les autres qui se laissent séduire par l'âme charnelle (les *édoniens*, οἱ σαρκικοί, οἱ ἡδονικοί). L'état originel du premier homme était plus parfait que celui de ses descendants, en ce sens seulement que son corps était formé d'éléments matériels plus fins, et que proportionnellement son âme était plus semblable à Dieu. Toutefois la peccabilité était innée au premier homme, la source première du péché étant la matière. En conséquence, la vie morale et agréable à Dieu consiste dans un affranchissement de plus en plus grand des liens du corps. La plus haute récompense promise à l'âme, comme prix de ses efforts, est la contemplation de Dieu, dès cette vie, et, à la fin de celle-ci, la complète délivrance de la demeure impure du corps, tandis que les âmes qui ont vécu charnellement rentrent dans le corps après la mort, et sont rattachées à la nature corporelle (2). MACK.

ALEXIENS. Une maladie effroyable, nommée la peste noire, ayant dévasté, au commencement du quatorzième siècle, une partie de l'Europe, il se forma de pieuses congrégations pour soigner les malades et enterrer les morts. On les nomma *cellites*, de *cella*, tombe, ou encore *Alexiens*, parce qu'ils choisirent pour patron S. Alexis, qui, au commencement du cinquième siècle, s'était distingué par sa bienfaisance et son abnégation. Ils se répandirent dans la basse Allemagne et dans les Pays-Bas. Ils avaient plusieurs ressemblances avec les Begghards; ils furent confirmés par Pie II, et protégés par plusieurs de ses successeurs, entre autres par Sixte IV et Jules II, contre les attaques des moines. Cette société est presque éteinte, et il n'en existe plus qu'un petit reste à Aix-la-Chapelle, à Co-

(1) Conf. Welte, *Introd. aux livres deutérocan.*, Frib., 1844, p. 169.

(2) *Philonis opera*, éd. Mangey; Londres, 1742, t. II, in-folio.

logne et à Düren. On les nommait aussi *Lollhards*, de *lollen*, psalmodier des chants de morts, ce qui les a souvent fait confondre avec les lollhards hérétiques, c'est-à-dire Wicleffiens. Vers le même temps s'élevèrent des *Alexiennes* ou *sœurs de Saint-Alexis*, *cellites* ou *sœurs noires*, ayant le même but que les frères alexiens. On en trouve encore en Allemagne (Cologne, Dusseldorf), en Belgique et en France (1).

ALEXIS (S.). Les plus anciens martyrologes ne parlent pas de ce saint. Joseph l'Hymnographe († 883) (2) est le premier qui, dans une de ses hymnes grecques, donne la légende connue, selon laquelle Alexis, fils d'un noble romain, dans la nuit même de ses noces, avant l'accomplissement du mariage, abandonna sa fiancée et ses parents, s'enfuit de Rome, passa de longues années à l'étranger, au service d'une église dédiée à la Vierge Marie, revint à Rome, où il vécut comme un Lazare inconnu dans la maison paternelle, et ne se fit reconnaître qu'au moment de sa mort. Plus tard on trouve cette légende embellie de toutes sortes de détails, dans les auteurs grecs et latins, d'après lesquels Alexis a dû vivre et mourir du temps du Pape Innocent Ier (402-417). On désigne Édesse comme le lieu où il se rendit après sa fuite de Rome; il y resta, dit-on, pendant sept ans, puis vécut encore pendant dix-sept ans à Rome. Il y eut de bonne heure une église et un couvent bâtis en son nom. Certains critiques placent l'histoire d'Alexis à Constantinople, ce qui est faux, et d'autres identifient tout aussi faussement S. Alexis avec S. Jean Calybite de Constantinople (3).

SCHRÖDL.

ALFRED ou **ELFRED**, surnommé le Grand, de race saxonne, quatrième fils d'Edelvulf, succéda à son frère Ethelred sur le trône d'Angleterre, le 26 octobre 871. La prédominance momentanée des rudes Normands, leurs brigandages, leur perfidie l'obligèrent à se tenir caché pendant six mois sous les vêtements d'un berger; mais, en rapport permanent avec ses fidèles sujets, il épiait le moment favorable, attaqua tout à coup et vainquit les Normands. Ceux-ci s'étant soumis obtinrent la faculté de s'établir comme feudataires dans l'Est-Anglie, sous leur roi Guntrum ou Gitro, qui promit d'embrasser le Christianisme. Alfred se rendit alors à Rome et y fut couronné roi par Adrien II. Relever ses États dévastés par les barbares, restaurer l'administration en désordre, former une flotte contre les Normands toujours prêts à envahir l'Angleterre à l'aide de leurs compatriotes déjà établis dans le royaume, épurer enfin les mœurs et la religion de son peuple, telle fut la tâche qu'Alfred sut heureusement accomplir. Sa stricte justice procura au pays une parfaite sécurité, sa prévoyance y fit fleurir le commerce et les arts. La science ne lui fut pas moins redevable; il créa l'Université d'Oxford, y fonda une bibliothèque avec le concours puissant et généreux de Rome, et dota plusieurs couvents. Ayant fortement à cœur la culture scientifique des membres du clergé, il les encouragea par son exemple, en apprenant avec eux le latin, la géométrie, l'histoire et la poésie, ce qui ne l'empêchait pas de remplir en même temps avec la plus scrupuleuse fidélité ses devoirs de roi. Pour suffire à tout il divisait la journée en trois parts égales: la première était destinée aux choses religieuses; la deuxième au sommeil, à la lecture, à la récréation; la troisième aux soins de son empire. Manquant de montre pour régler son temps, il se fit faire six

(1) Conf. *Stat. eccl.* du P. Charles de S. Aloys, p. 501; Fehr, *Hist. des Moines*, t. I, p. 418.

(2) *Voy.* les Bollandistes, 3 avril.

(3) Bolland. 15 janvier, 17 juillet, où sont ramassés et soigneusement examinés tous les matériaux concernant S. Alexis.

cierges qui brûlaient chacun quatre heures. Il n'avait pas équipé sa flotte dans un but uniquement belliqueux; il s'en servit pour faire faire, dit-on, des voyages de découverte en Norwége, en Laponie, et jusque dans les Indes orientales.

Parmi les ouvrages qu'il composa on peut citer : un *Extrait de Chroniques*, un *Recueil des Lois des Saxons occidentaux*; la traduction d'une *Histoire d'Orose et de Bède*, de la *Pastorale de S. Grégoire*, de la *Consolation de la Philosophie de Boëce* et des *Psaumes de David*. On ne sait pas exactement le jour et l'année de sa mort; les uns la mettent au 26, les autres au 28 octobre, tantôt de l'an 900, tantôt de l'an 901. Dans deux calendriers saxons et dans quelques calendriers particuliers son nom se trouve parmi celui des Saints, le 26 octobre. Wilson le place au 28 octobre dans son Martyrologe anglais. Toutefois l'Église paraît ne lui avoir jamais accordé un culte public; mais l'Angleterre et l'histoire l'ont salué du nom de Grand. HAAS.

ALGÉRIE (ÉVÊCHÉ). *Voy.* AFRIQUE.

ALGÉRUS DE LIÉGE. D'après le peu de détails qui nous sont parvenus sur cet homme, très-influent de son temps, il naquit probablement vers la fin du onzième siècle, à Liége, où il fut d'abord écolâtre (*scholasticus*) de l'église de S.-Barthélemy. Plus tard, l'évêque Albert le transféra au même titre à la cathédrale, où il rendit beaucoup de services, en remplissant ses utiles fonctions pendant vingt ans. Après la mort de Frédéric, évêque de Liége, en 1121, Algérus entra dans la congrégation des Bénédictins de Cluny, à laquelle il donna une partie de son patrimoine. On ne peut exactement assigner l'année de sa mort. La plupart des écrivains, par exemple Cave, Doujat, Iselin, etc., la placent en 1130; mais il n'y a presque pas de doute qu'il était mort avant 1128; car, dans une lettre de Pierre le Vénérable à l'évêque Adalbert de Liége, il est question de lui comme d'un mort et cette lettre doit avoir été écrite avant 1128, puisque cette année Alexandre, que la simonie avait fait élever à l'épiscopat par Henri V, était déjà évêque de Liége. D'après le témoignage de ses contemporains, Algérus composa plusieurs ouvrages, parmi lesquels on nomme les suivants : 1° une grande quantité de *Lettres* et un *Traité Des droits de l'Église de Liége*, tous deux perdus; 2° *Tractatus de libero Arbitrio*, *in Pezii Thesaur. anecdot.* t. IV, p. 2; 3° un traité *de Sacramento Corporis et Sanguinis Domini*, dirigé contre la doctrine de Bérenger de Tours sur l'Eucharistie, et l'un des livres les plus estimés, dit Pierre le Vénérable, qui aient été écrits à cette époque contre cet hérétique; il a été édité d'abord par Érasme, Bâle, 1530; plus tard dans le onzième volume de la *Bibliotheca Patrum;* 4° un traité *de Misericordia et Justitia*, pour la première fois complétement publié par Martène, dans le cinquième volume du *Thesaurus*, d'après un manuscrit trouvé à Clairvaux. Cet écrit, le plus étendu et le plus important d'Algérus, a trois parties, dont la première énumère les conditions auxquelles la sévérité de la discipline ecclésiastique peut être adoucie à l'égard de certaines personnes, dans certaines circonstances; la seconde traite de l'organisation de cette discipline, notamment des accusations des évêques et des prélats, de la pénitence et de la réintégration des prêtres délinquants, du témoignage et des appels au Saint-Siége; enfin la troisième partie parle des sacrements de ceux qui sont hors de la communion de l'Église. Quant à la forme même du livre, c'est moins une collection de canons, dans le sens habituel, qu'une exposition systématique de la discipline ecclésiastique. Partout les principes sont posés d'abord; puis viennent à l'appui des passages des Pères de l'Église, de S. Cy-

prien, S. Augustin, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Isidore, Sirice, Innocent I[er], S. Léon, Gélase, S. Grégoire le Grand, et du *Liber pontificalis;* en même temps il cite un grand nombre de canons du pseudo-Isidore. Il est facile de voir par là que, quant à l'exposition et à la rédaction de la matière, son livre a de grandes ressemblances avec le décret de Gratien; en effet, Richter a démontré que Gratien se servit du livre d'Algérus, non-seulement en en empruntant de nombreuses citations, mais en prenant de temps à autre toute une série de ses pensées. Conf. Richter, sur Algérus de Liége, et ses rapports avec Gratien, dans ses *Essais sur la connaissance des sources du Droit canon,* p. 7-17.

KOBER.

ALI, gendre de Mahomet et quatrième calife, acquit une certaine importance dans l'établissement de la religion mahométane et de l'empire arabe, en devenant l'occasion de la division des musulmans en deux grands partis, aujourd'hui encore hostiles l'un à l'autre. Il était né à la Mecque, et appartenait comme Mahomet à la famille des Haschémites, la plus considérable de la tribu des Koréischites; car il était le cousin de Mahomet, tous deux ayant eu pour aïeul Haschem, qui donna son nom à leur famille. Ali fut la troisième personne qui embrassa la doctrine de Mahomet, dont il épousa la fille Fatime. Il eut de sa femme trois fils, Hassan, Hussain et Mohassan. Les deux premiers propagèrent seuls la famille de Mahomet, le troisième étant mort jeune. Ali se signala dans la guerre par son intrépidité, qui lui fit donner le surnom de Haidar, c'est-à-dire le Lion; il servit Mahomet non-seulement comme capitaine, mais comme secrétaire et conseiller intime. Malgré ce mérite personnel, malgré les services qu'il rendit à l'établissement de l'islamisme et de l'empire arabe, et malgré sa double parenté avec le Prophète, qui, d'après le droit naturel, lui assurait l'héritage de Mahomet, il fut, après la mort de celui-ci (632 apr. J.-C.), trois fois rejeté par les électeurs, surtout, à ce qu'il paraît, par l'influence d'Aïscha, qui le haïssait; il ne fut élu qu'après le meurtre du calife Osman (656 apr. J.-C.). A peine fut-il proclamé qu'Aïscha leva l'étendard de la révolte contre lui; elle déclara publiquement que le meurtre d'Osman, qu'elle avait conseillé et fait accomplir par son propre frère, était une iniquité, et qu'Ali en était coupable; elle appela le peuple à venger la mort du calife, et marcha elle-même avec le peuple ameuté contre Ali. Aïscha fut vaincue dans les environs de Basra; mais son appel avait été entendu par le gouverneur de Syrie, Mohavia, blessé d'avoir été destitué. Celui-ci, en qualité de parent d'Osman, continua la guerre contre Ali et déclara qu'il ne déposerait pas les armes tant qu'Ali ne lui livrerait pas les meurtriers d'Osman et ne se démettrait pas du califat, pour que le peuple pût librement choisir un chef qui lui convînt. Une terrible guerre civile éclata parmi les adorateurs de l'islam; elle les divisa en deux partis, non-seulement politiques, mais religieux, celui de Mohavia, d'où sortirent les *Sunnites,* celui d'Ali, d'où provinrent les *Schiites* (1). Ali fut assassiné pendant la guerre (660 apr. J.-C.), à l'âge de soixante-trois ans, après avoir régné quatre ans et neuf mois.

WETZER.

ALIMENTAIRES (LOIS) DE MOÏSE. D'après l'ordre établi dans l'origine par le Créateur, l'homme dut se nourrir de végétaux; les herbes furent destinées à l'animal, les fruits des arbres et les légumes assignés à l'homme (2). La création avait en vue la propagation et le perfectionnement, et non la destruc-

(1) *Voy.* ces mots.

(2) *Gen.*, I, 29. 30.

tion de la vie. Le meurtre d'un vivant par un autre, pour la satisfaction du goût charnel, était en contradiction avec la destination originelle de la créature, et ne pouvait s'accorder avec la paix et l'harmonie qui régnaient parmi toutes les créatures avant le péché, et qui faisaient leur bonheur. Le temps messianique est aussi décrit, sous ce rapport, comme renouvelant l'état du monde primitif; par exemple, dans la description connue d'Isaïe (1). On en trouve encore des vestiges dans les descriptions poétiques de l'âge d'or (2). — Ce ne fut qu'après le péché et le déluge que l'homme fut autorisé à se nourrir de chair animale; cette autorisation lui fut donnée en même temps que sa domination sur le règne animal fut renouvelée. Le règne animal avait été, comme toute la nature, entraîné dans les suites du péché; la nature était devenue rebelle et hostile à l'homme, hostile à elle-même; les descendants d'Adam durent s'acquitter de leur fonction d'une autre façon que l'Adam du paradis. « Que tous les animaux de la terre et tous les oiseaux du ciel soient frappés de terreur et tremblent devant vous, avec tout ce qui se meut sur la terre. J'ai mis entre vos mains tous les poissons de la mer (3). » Ces paroles prouvent déjà que la domination exercée sur les animaux renferme le droit de les tuer, droit résultant de leur résistance à la puissance de l'homme; il est expressément conféré avec le droit d'en manger. «Nourrissez-vous de tout ce qui a vie et mouvement; je vous ai abandonné toutes ces choses, comme les légumes et les herbes de la campagne (4); » toutefois, avec cette restriction : « J'excepte seulement la chair mêlée avec le sang, dont je vous défends de manger » (5), parce que, selon la doctrine de l'Ancien Testament, la vie de la chair est dans le sang; le sang sert à l'expiation des âmes (6); distinction qui cesse dans la nouvelle alliance, laquelle met le sang au même rang que toutes choses.

La loi, embrassant avec sollicitude tous les côtés de la vie spirituelle et physique, et les rapportant à une idée unique et fondamentale, la sanctification de l'homme, contient une série d'ordonnances sur les aliments permis et non permis; et ici, comme ailleurs, la loi est plus négative que positive; les ordonnances qui déterminent les aliments impurs sont bien plus nombreuses que les autres, tout comme dans la loi les défenses sont plus nombreuses que les prescriptions.

Il est défendu de manger des bêtes impures; elle sont énumérées (7) et comprennent : 1° les quadrupèdes qui ruminent, mais qui n'ont pas le sabot fendu, comme le chameau et le lièvre; ou qui ont le sabot fendu, mais ne ruminent pas, comme le porc; ou les quadrupèdes qui marchent sur des pattes (qui n'ont pas de sabot) : le bœuf, le mouton, la chèvre, le cerf, la gazelle, le bouc, etc., par conséquent sont purs; 2° une quantité (20 ou 21) d'oiseaux, comme l'aigle, le vautour, l'autruche, le pélican, le hibou, la chauve-souris : beaucoup de noms hébreux sont obscurs; les tourterelles, le pigeon ordinaire, la caille sont nommés souvent parmi les oiseaux purs, quand il est question des sacrifices (8); 3° tous les animaux qui vivent dans l'eau et n'ont ni nageoires ni écailles (par exemple l'anguille); 4° tout ce qui se traîne sur la

(1) C. 2, 6-8; 65; 25.
(2) Conf. Virg., *Ecl.* 4, 21 sq.; 5, 60. Horat., *Epod.*, 16, 53; Théocr., *Idyll.* 2, 84.
(3) *Gen.*, 9, 2.
(4) *Gen.*, 9, 3.
(5) *Gen.*, 9, 4.
(6) *Lév.*, 17, 11.
(7) *Lév.*, I, 1-31. Conf. V, 46, 19. *Deut.*, 14, 1-19.
(8) *Exode*, 16, 3. *Nombr.*, 11, 31.

terre ou ce qui rampe sur le ventre; 5° tous les insectes volants.

Sont encore défendus dans certaines circonstances : 1° Les animaux morts d'eux-mêmes (נְבֵלָה, τὸ θνησιμαῖον, πτῶμα) ou tués par des bêtes sauvages בָּשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה θηριάλωτον (1). En général, dans le Nouveau Testament cette chair se nomme chair étouffée (πνικτόν) (2); quiconque en avait mangé devait se laver, laver ses vêtements, et restait impur jusqu'au soir (3).

2° La chair sanglante (4) et surtout le sang (5). Quiconque mange du sang est puni de mort (6). D'après la Mischna (7), le sang des poissons et des sauterelles pouvait être mangé; et, pour séparer autant que possible le sang dans les mammifères et les oiseaux, et obéir à la loi qui défend de rien manger de sanglant, la loi rabbinique ordonne de saler la chair et de la macérer, de la laisser ainsi à peu près une heure, puis de la coucher de côté, de manière que le sang puisse s'égoutter; ensuite de la laver de nouveau; alors seulement on doit la cuire. Veut-on la rôtir; on le peut dès que la chair est salée. Le foie ne peut être que rôti (8). Le motif de la défense a déjà été indiqué plus haut : « La vie de la chair est dans le sang; je vous l'ai donné afin qu'il vous serve sur l'autel pour l'expiation de vos âmes, et que l'âme soit expiée par le sang (9) (בַּנֶּפֶשׁ); c'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : Que nul d'entre vous, ni même des étrangers qui sont venus demeurer parmi vous, ne mange du sang. »

3° Il était également défendu, sous peine de mort, de manger certaines parties grasses des bœufs, des agneaux et des chèvres (10), qui, comme ce qu'il y avait de mieux dans la bête, étaient destinées à l'autel (11); d'après la tradition, c'étaient : la graisse qui s'étend le long des entrailles, à partir de l'estomac, à peu près d'une longueur d'une aune; la graisse de l'estomac, des intestins, de l'épiploon; la peau grasse au-dessus du foie, la rate, les reins, l'arc supérieur de l'estomac; la graisse des volailles, leur foie, quand on en a enlevé trois veines (12), etc.

4° Le chevreau ne doit pas être cuit dans le lait de sa mère (13). Le motif de la défense n'est pas clair; la tradition l'étend à toute espèce de mélange de chair et de lait. Le pis de vache peut être cuit s'il a été fendu en croix et appendu au mur, ce qui n'est pas nécessaire quand on le rôtit (14).

5° Les viandes offertes aux idoles (15). On les vendait publiquement dans les villes païennes (16). Plus tard, les Juifs déclarèrent impur tout ce qui était cuit par des païens, parce que des restes de viandes offertes aux idoles pouvaient facilement s'y mêler.

6° Il y avait encore d'autres lois alimentaires, ainsi : ne pas manger de pain nouveau, de grains nouveaux ou torréfiés, avant qu'on eût offert à Pâques les prémices des gerbes pour tout Israël (17); — ne pas manger, dans les trois premières années, le fruit des jeunes arbres qui sont circoncis pour le Seigneur; la récolte de

(1) *Exode*, 22, 30. *Lév.*, 17, 15. *Deut.*, 14, 21.
(2) *Act.*, 15, 20; 29, 21-25.
(3) *Lév.*, 17, 15.
(4) *Deut.*, 12, 23.
(5) *Lév.*, 7, 26.
(6) *Lév.*, 7, 27. 17; 14. Le sang est encore défendu dans le Nouveau Testament aux païens devenus Chrétiens. *Act.*, 15, 29.
(7) *Massichta Krithut.*, V. 1.
(8) *Voy.* Allioli, *Manuel des Antiq. bibl.*, I, 2, 164.
(9) *Lév.*, 17, 11.
(10) *Lév.*, 3, 17; 7, 23.
(11) *Lév.*, 7, 25.
(12) Allioli, *loc. cit.*, p. 106.
(13) *Exode.*, 23, 19; 34, 26. Conf. *Deut.*, 14, 21.
(14) *Mischna*. V. *Chullim.*, 8, 3.
(15) *Exode*, 34, 15, Εἰδωλόθυτα. Conf. *Act.*, 15, 29; 21, 25.
(16) I *Cor.*, 10, 25.
(17) *Lév.*, 23, 14.

la quatrième année est consacrée à Jéhova; ce n'est qu'à la cinquième année qu'on peut en manger (1); — ne pas boire de vin offert aux idoles (2); cette défense fut étendue par les rabbins à toute boisson ne provenant pas d'un Juif.

Quant aux motifs qui ont dicté ces lois alimentaires, entre autres la distinction entre les animaux purs et impurs, ils étaient en général naturels, et, sans aucun doute, diététiques et climatériques (telle la défense du porc et de la graisse). Mais la loi avait une plus haute portée, et ses défenses avaient un fondement moral, comme toutes les autres dispositions du code mosaïque. La recommandation si souvent renouvelée : « Soyez saints, parce que je suis saint, » s'étendait aux lois alimentaires. Ainsi la défense de manger une chair corrompue (3) était accompagnée de ces mots : « Car vous êtes un peuple saint devant Jéhova votre Dieu; » et celle de manger de ce qui rampe (4) était suivie de ces paroles : « Prenez garde de souiller vos âmes (אַל־תְּשַׁקְּצוּ); ne touchez aucune de ces choses, de peur que vous soyez impurs; car je suis le Seigneur votre Dieu. Soyez saints, parce que je suis saint (5). »

La doctrine de l'Ancien Testament embrassant et unissant l'idée de l'âme et celle du corps, la vie spirituelle et la vie corporelle de l'homme, sans méconnaître leur différence essentielle, le mode d'alimentation, et en général tout ce qui concerne les habitudes et la tenue de la vie matérielle, ne pouvait être à ses yeux chose indifférente pour la vie morale elle-même. C'est le principe sur lequel repose également l'ascétisme chrétien, dans toutes les dispositions relatives au jeûne, à l'abstinence, etc.

De quelle façon les dispositions législatives agissent-elles à cet égard ? quel est le motif spécial de chaque défense pour chaque espèce d'animaux ? C'est ce que la science moderne peut bien moins saisir et déterminer que ne le pouvaient les anciens, alors que l'homme vivait plus près de la nature et embrassait d'un regard à la fois plus large et plus profond les degrés divers et les rapports multiples de cette nature vivante. Cette science intime, on dirait presque cette anatomie mystique du règne animal, dans l'antiquité, proclamait la relation mystérieuse qui existe entre l'homme et l'animal, et déterminait par là même, et sans rien y mettre d'arbitraire, la classification des animaux en purs et impurs, propres ou non à servir de nourriture à l'homme (6).

Könie.

ALIMENTS (DISTINCTION DES). *Voy.* ABSTINENCE, JEUNE, POISSONS, LAITAGE.

ALLATIUS (LÉON), ou ALACCI, naquit dans l'île de Chio en 1586. Sa famille était grecque schismatique. A neuf ans il fut amené en Calabre, dans la basse Italie, où il s'attira la bienveillance de la famille Spinelli et fit ses premières études. Il est probable que ce fut aussi l'époque de sa rentrée dans l'Église catholique. Plus tard il suivit les cours de philosophie et de théologie au collége grec à Rome, et à la fin de cette période, quoique laïque encore, il fut choisi en qualité de vicaire général par Bernard Justiniani, évêque d'Anglona, dans le golfe de Tarente. Il remplit ses fonctions pendant deux ans et revint dans sa patrie, sur la demande de l'évêque catholique de Chio, Marc Justiniani, qui désirait sa coopération. Quelques années plus tard il retourna à Rome, y étudia avec une

(1) *Lév.*, 19, 23-25.
(2) *Deut.*, 32, 38.
(3) *Deut.*, 14, 21.
(4) *Lév.*, 11, 43.
(5) Voy. encore *Lév.*, 20, 24 sq.
(6) Conf. Kolhoff, *Manuel des Antiq. hébr.*, p. 257.

ardeur extrême la science médicale, et reçut le grade de docteur. Bientôt après on le nomma professeur au collége grec.

En 1622 Grégoire XV l'envoya en Allemagne pour veiller au transport de la bibliothèque de Heidelberg, que Maximilien de Bavière avait donnée au Pape et qu'on dirigeait sur Rome (1). Il s'acquitta heureusement de sa mission; mais la mort du Pape le priva de la récompense qu'il avait méritée, et ce ne fut que grâce à l'appui de plusieurs cardinaux qu'Allatius put pourvoir aux nécessités d'une vie toute consacrée aux études. Enfin Alexandre VII le nomma conservateur (*custos*) de la bibliothèque Vaticane, et il mourut dans cette charge, âgé de quatre-vingt-trois ans. Il n'avait jamais reçu les ordres, et lorsqu'Alexandre VII lui demanda pourquoi il ne devenait pas prêtre, il répondit : « Afin de pouvoir me marier. » Quand on lui demandait pourquoi il ne se mariait pas, il répondait : « Afin de pouvoir devenir prêtre. » C'est ainsi qu'il resta toujours flottant entre le monde et l'Église.

Quoique issu d'une famille schismatique, il défendit avec zèle la doctrine catholique, et chercha surtout à ramener ses compatriotes à l'Église latine, par ses œuvres, ses paroles, et en contribuant à la fondation de plusieurs colléges. Il voulut leur prouver qu'il y avait toujours eu unité de doctrine entre les deux Églises, et c'est dans ce but qu'il composa son célèbre ouvrage : *de Ecclesiæ Occidentalis et Orientalis perpetua consensu*, Colon., 1648. Dans un plus petit traité il montra l'accord des Grecs et des Latins par rapport au dogme du Purgatoire : *de utriusque Ecclesiæ in dogmate de Purgatorio consensione*, Rome, 1655. Allatius composa et publia encore beaucoup d'autres écrits, par exemple : *Catena SS. Patrum in Jeremiam ; Orthodoxæ Græciæ Scriptores ; de Octava synodo Photiana ; Confutatio fabulæ de Johanna Papissa*, et un ouvrage pour la défense du concile de Florence contre Robert Creyghton. Pour plus de détails sur ce grand savant, voyez Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, etc., t. XVIII, p. 8 sq. On raconte comme une singularité que ce savant écrivit pendant quarante ans avec la même plume, et qu'il fut presque inconsolable lorsqu'elle lui manqua.

HÉFÉLÉ.

ALLÉGATION, citation de quelques fragments d'auteurs, ou de textes en langue étrangère, faite dans le cours d'un discours. Ces citations se font dans un double but : pour donner à ses propres paroles plus de charme ou de clarté, ou pour appliquer à ce qu'on dit un exemple qui confirme ce qu'on avance par ce qu'un autre a allégué. Dans le premier cas l'allégation est une application ou accommodation ; dans le second cas c'est une argumentation. L'allégation se fait, soit par certaines formules tirées de la nature même de la chose, comme par exemple dans le *Corpus Juris canonici*, soit sans formule aucune, quand on se sert tout simplement des paroles d'un autre, parce que la citation du nom de l'auteur ne ferait rien à la chose. Mais ce nom est nécessaire quand on se sert d'un exemple ou d'une comparaison; car, dans ce cas, on s'appuie sur le témoignage d'un autre, qu'on est par là même obligé de citer pour que le lecteur ou l'auditeur puisse juger de sa valeur et de son autorité. C'est pourquoi l'allégation, dans le cas de l'argumentation, est aussi appelée citation, ce mot signifiant, dans le Vocabulaire du Droit romain, l'assignation d'un témoin. Nous n'avons à parler ici que de l'allégation des textes

(1) Conf. *Donation de la bibl. de Heidelberg, avec les écrits originaux*, d'Aug. Theiner, Munich, 1844.

de l'Ancien Testament par le Nouveau, allégation très-fréquente, faite tantôt avec des formules et tantôt sans formules. Les formules habituelles sont : Μωσῆς εἶπεν (Moïse a dit), ἡ Γραφὴ λέγει (l'Écriture dit), γέγραπται, γέγραπται γάρ, καθὼς, ou οὕτω γέγραπται, γεγραμμένον ἐστί, ὅτι γεγραμμένον ἐστί (il est écrit, comme il est écrit), κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν νόμῳ Κυρίου (comme il est dit dans la loi du Seigneur), ἐπληρώθη ἡ Γραφὴ ἡ λέγουσα (l'Écriture fut accomplie lorsqu'elle dit), τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν (alors la parole fut accomplie), ἵνα ou ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (afin que la parole fût accomplie), τοῦτο ou τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ (cela ou tout cela arriva afin que fût accomplie...), ou ἐπὶ Ἀβιάθαρ (Marc, 2, 26), ἐπὶ τῆς βάτου (Marc, 12, 26), à l'endroit d'Abiathar, du buisson, c'est-à-dire là où il est question d'Abiathar, du buisson, dans I Rois, 21; dans l'Exode, etc., etc. (1). Les allégations ne sont pas toujours textuelles; souvent c'est le sens seul qui est indiqué; elles se rapportent soit au texte hébreu, soit au texte chaldaïque, soit à la version des Septante.

On reconnaît, d'après l'objet du discours et l'intention de celui qui parle, aussi bien de celui qui a parlé primitivement que de celui qui le cite, si une allégation est une argumentation ou une application (accommodation), c'est-à-dire si l'auteur de l'Ancien Testament a parlé ou non de la chose pour laquelle il est cité dans le Nouveau Testament, et dont le citateur veut tirer une preuve.

Le premier cas arrive quand, dans le passage de l'Ancien Testament, on parle, au propre ou au figuré, de la chose pour laquelle ce passage est allégué dans le Nouveau Testament, et que l'intention des deux auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament est évidemment la même: au propre, comme dans les citations de Matth., 2, 5 et 6, tirées du prophète Michée, 5, 2; ou celle des Actes, 2, 25-28, tirée du Psaume 16, 8-15; au figuré, comme celle de Jean, 3, 14 et 15, tirée des Nombres, 21, 9.

Le second cas arrive quand il n'est question, dans l'Ancien Testament, ni au propre ni au figuré, de ce dont il s'agit dans l'allégation du Nouveau, et que l'intention de l'un n'a pu être celle de l'autre, comme, par exemple, Actes des Apôtres, 28, 25-27, tiré d'Isaïe, 6, 9 et 10. Car un texte qui ne parle pas de la chose qu'on veut démontrer peut être allégué en preuve de celle-ci, comme un fait ou un cas semblable, en raisonnant par analogie. Dans ce cas on ne suppose pas que l'auteur ait eu l'intention de parler de ce pour quoi on le cite, ce qui n'exclut pas l'intention du citateur d'employer la parole citée comme une preuve. Ainsi le Christ défend ses disciples (1), qui, pressés par la faim, avaient cueilli, un jour de sabbat, des épis et les avaient mangés, contre les pharisiens, qui prétendaient que c'était une action défendue, parce qu'elle avait lieu un jour de sabbat; et il les défend en alléguant l'exemple de David (2), qui, poussé par la faim, mangea les pains de Proposition, dont, dans la règle, il lui était interdit de manger.

L'intention qu'a l'alléguant de tirer une preuve de son allégation se reconnaît à la manière dont il l'a faite, mais elle ne se reconnaît pas d'elle-même, si l'objet du discours ne vient en aide. Ainsi cette intention se reconnaît visiblement, et par le fait de l'allégation, dans la formule, qui revient souvent (dans S. Matthieu, dix fois; dans Marc, deux fois; dans Luc, une fois; dans Jean six fois) : ἐπληρώθη, ἵνα πληρωθῇ, τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν, il s'accomplit,

(1) *Matth.*, 12, 1-4.

(2) I *Rois*, 21, 6.

afin que fût accompli, etc., etc. — Or πληροῦμαι n'est pas employé seulement quand une chose qui a été prédite s'accomplit (par exemple, Luc, 1, 20), mais encore lorsqu'un cas semblable se présente, de manière qu'on peut répéter dans ce dernier cas ce qui a été dit dans le premier. C'est alors comme si on disait : il se confirme que. Ainsi encore ἵνα n'indique pas seulement l'intention, mais le résultat, qui n'avait pas été en vue ; par exemple, Rom., 5, 20, il est dit : Νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα « or la loi est survenue de manière qu'elle a donné lieu à l'abondance du péché » ; ce n'était pas l'intention de la loi mosaïque de faire abonder le péché, mais ce fut le résultat. Dans le premier cas ἵνα signifie *afin que ;* dans le second, *de manière que*. Dans les deux premiers cas du sens de πληροῦμαι et de ἵνα, l'allégation est une argumentation ; dans les deux derniers, c'est une application. Nous trouvons des exemples du premier cas dans les passages de Matth., 1, 22 et 23, tiré d'Isaïe, 7, 14 ; Jean, 19, 36, tiré de l'Exode, 12, 46, parce que dans ces deux textes de l'Ancien Testament il est question de ce dont parle le Nouveau Testament, en le citant, dans le premier texte au propre, dans le second au figuré. Des exemples du second cas se trouvent dans Matth., 13, 14 et 15, tiré d'Isaïe, 6, 9 ; dans Matth., 15, 7-9, tiré d'Isaïe, 29, 13 ; et dans Matth., 13, 34 et 35, tiré du Psaume 77, 2, parce que les textes de l'Ancien Testament ne parlent pas du fait pour lequel ils sont allégués, Isaïe dans les deux premiers disant de ses contemporains une chose qu'à son tour le Christ pouvait dire des siens, et, dans le troisième, ce que le Psalmiste dit de lui-même se confirmant dans le Christ. Dans tous les cas donc où l'allégation, d'après les règles ou les caractères indiqués, n'est pas une argumentation, elle est une application ou une accommodation (1).

WETZER.

ALLÉGORIE (ἀλληγορία), toute espèce de discours dans lequel la parole n'exprime pas directement la pensée. La manière dont elle l'indique détermine le genre d'allégorie. 1° La parole peut exprimer une chose du monde extérieur, tandis que le sens indique quelque chose de spirituel ; par exemple : « Gardez-vous du *levain* des pharisiens et des saducéens (2) ; » ce qui, d'après l'explication de l'évangéliste (3), signifie : de la doctrine des pharisiens et des saducéens. 2° Un fait particulier peut être pris comme type général : une personne peut représenter les qualités d'une autre. Ce genre d'allégorie se trouve aussi bien dans la littérature profane et la conversation journalière que dans la Bible. On dit : « Cet orateur est un vrai Cicéron ; » l'éloquence de Cicéron est devenue le type de l'art oratoire. Il est dit : « Saül est aussi devenu prophète ; » le fait qui est raconté au livre des Rois(4) est devenu un proverbe qu'on emploie quand on voit une personne faire preuve d'une qualité qu'on ne lui connaissait pas. Ces deux genres d'allégorie reposent sur la ressemblance entre la chose exprimée et celle qui est pensée ; aussi tous deux se nomment en hébreu מָשָׁל (*similitudo*). Que la similitude soit brièvement exprimée ou qu'elle devienne une fable, une parabole, cela ne change rien à l'essence de la chose. La fable et la parabole sont des allégories. Dans beaucoup de cas il résulte clairement de l'ensemble du discours que l'orateur ou l'écrivain ne veut pas être pris à la lettre, mais qu'il entend parler allégoriquement ; c'est le cas des

(1) *Voy.* le mot ACCOMMODATION, t. I, p. 46.
(2) *Matth.*, 16, 6.
(3) *Matth.*, 12.
(4) I *Rois*, 10, 11 sq. Conf. 19, 24.

Breslau, en Silesie, Hildesheim et Osnabruck, dans le royaume de Hanovre; plus, 4 vicariats apostoliques :

1° Luxembourg et Saxe, dont le vicaire apostolique qui, comme celui de Luxembourg, est un évêque *in partibus infidelium*, a son siége à Dresde;

2° Anhalt, embrassant les principautés de ce nom;

3° Le vicariat du Nord, connu sous le nom de Hambourg, et comprenant les fidèles des trois villes libres, ceux du Holstein et du Mecklembourg, sous la juridiction de l'archevêque d'Osnabruck;

4° Enfin les délégations de Brandebourg et de Poméranie, sous la juridiction de l'archevêque de Breslau, dont la ville principale est Berlin. — De sorte qu'en tout on compte 45 circonscriptions ecclésiastiques principales, dont 42 siéges sont occupés par des successeurs légitimes des apôtres.

II. *Coopérateurs immédiats de l'évêque.*

Le petit de nombre des évêques d'Allemagne exige un plus grand nombre de coopérateurs pour correspondre à la grandeur de la vigne qu'ils ont à cultiver. Beaucoup d'entre eux travaillent dans la proximité immédiate de l'évêque, d'autres opèrent plus au loin. Chaque évêque ou archevêque, en Allemagne, est assisté par un conseil de prêtres qu'on nomme, suivant la position hiérarchique du premier pasteur, chapitre métropolitain ou chapitre de la cathédrale. Notre but n'est pas de parler ici de l'origine, de l'organisation et des droits de ces chapitres (1); nous n'envisageons dans cet article que les faits.

Le nombre des membres de chaque chapitre métropolitain ou cathédral est très-varié. Celui qui, de beaucoup, en a le plus, est le chapitre d'Olmutz, en Moravie; il compte 23 stalles canoniales. Puis viennent, proportionellement à leur nombre : Vienne, Prague, Salzbourg, Munich-Freising, Bamberg, Cologne, Breslau, ensemble 7 églises archiépiscopales et épiscopales, dont chacune a un chapitre composé de 12 chanoines. Ensuite nous trouvons : les 10 églises de : Augsbourg, Ratisbonne, Passau, Eichstädt, Spire, Wurtzbourg, Trèves, Paderborn, Munster, Laybach, chacune avec 10 chanoines; plus loin, les 3 églises de Kœniggrätz, Gurk, Brixen, chacune avec 8 chanoines; les 14 églises de : Trieste avec la cathédrale de Capodistria, Budweis, Goritz, Seckau, Trente, Hildesheim, Osnabruck, Fribourg, Mayence, Rottenbourg, Linz, Saint-Pœlten, chacune avec 7 chanoines; les églises de Leitmeritz, Lavant, Brunn, Limbourg, chacune avec 6 chanoines; enfin, Fulde, Parenzo-Pola, chacune 5 chanoines. Ainsi ensemble 42 églises avec 361 stalles canoniales, instituées par d'anciens concordats, ou créées par les nouveaux concordats conclus avec les différents gouvernements.

Chaque chapitre forme un corps qui a ses membres hiérarchiques. Le chapitre le plus nombreux de l'Allemagne, le très-digne et fidèle chapitre métropolitain d'Olmutz, a quatre hauts dignitaires, qui sont : le doyen, le prévôt, l'archidiacre et l'écolâtre.

Le chapitre métropolitain de Salzbourg a également quatre dignitaires : le prévôt, le doyen, l'écolâtre et le custos; d'autres, comme par exemple Linz et Saint-Pœlten, ont trois dignitaires : un prévôt, un doyen, un écolâtre. Les 8 églises épiscopales de la Bavière et les 5 de la Prusse ont un prévôt et un doyen; enfin, Fribourg, Rottenbourg, Limbourg, Mayence, Fulde, Hildesheim et Osnabruck n'ont qu'un doyen à leur tête. En Prusse et en Autriche il y a quelques chanoines ho-

(1) *Voy.* les articles correspondants, et particulièrement l'art. CONCORDAT.



noraires dans chaque chapitre, mais que nous ne mentionnons pas ici, parce qu'ils sont en même temps professeurs, curés, etc.

Le culte public dans chaque église cathédrale doit être noble, grand et digne de son objet. La plupart des cathédrales allemandes ont une dotation en vertu de laquelle, outre les conseillers de l'évêque, qui se réunissent en chapitre, il y a d'autres prêtres à bénéfices qui, d'après les derniers concordats, sont nommés prébendiers. Leur nombre est varié comme celui des chanoines. Olmutz, qui conserve encore la prééminence, a 12 prébendiers; ou vicaires. Salzbourg en a 10; les trois évêchés prussiens, Cologne, Breslau, Munster, 8; les 8 églises principales de Bavière, plus Trèves, Paderborn, Fribourg, Rottenbourg et Goritz, 6. Il y en a 4 à Mayence, Fulde, Linz, Hildesheim; 3 à Leitmeritz; 2 enfin à Lavant et Limbourg; ce qui donne 152 prébendiers pour 26 églises. — Plusieurs autres églises principales ont également des prébendes. Nous ne les avons pas signalées tout à l'heure à cause de la diversité des noms que portent les titulaires dans ces diverses églises. Ainsi l'église de Prague a 13 prêtres, dont 2 curés, 2 pénitenciers, 3 vicaires, 6 psaltéristes; la cathédrale de Vienne a 3 curés, 2 prédicateurs, 4 coopérateurs, 2 lévites; Brunn, 3 vicaires curiaux, 2 chapelains; et ainsi de suite dans les autres églises; de sorte que, dans l'ensemble, le nombre de ces prêtres de second rang égale presque celui des prêtres du premier rang ou des chanoines proprement dits.

Autrefois le nombre des collégiales était fort grand, et chaque ville un peu importante en avait une ou plusieurs. Celles qui ont résisté aux tempêtes politiques ou qui ont été rétablies sont les suivantes :

1° La collégiale d'Aix-la-Chapelle compte 1 prévôt, 7 chanoines, 8 vicaires, quelques chanoines honoraires, chargés du culte de l'église de Notre-Dame, monument de la piété de l'empereur Charlemagne envers la Mère de Dieu.

2° La collégiale de Bautzen, dans la haute Lusace, 9 canonicats, dont le décanat est quelque fois occupé par le vicaire apostolique de Saxe.

3° Dans l'archevêché de Prague, 3 collégiales : Wyssehrad, avec 1 prévôt, 1 doyen, 6 chanoines; Altbunzlau, avec un prévôt, 1 doyen, 3 chanoines, quelques chanoihes honoraires dans les deux; et Allerheiligen, avec 1 prévôt, 1 doyen et 6 chanoines.

4° L'archevêché d'Olmutz en Moravie possède une collégiale à Kremsier, avec 9 chanoines, 4 vicaires et quelques chanoines honoraires. L'Église suffragante de Brunn, également en Moravie, a une collégiale à Nicolsbourg, du nom de S.-Venceslas, avec prévôt, doyen, 4 chanoines et quelques chanoines honoraires.

5° L'archevêché de Munich-Freising, en Bavière, a d'abord, dans la capitale même, à S.-Cajétan, une collégiale avec prévôt, doyen, 6 chanoines, 4 chanoines honoraires et 6 vicaires de chœur, 1 prédicateur, qui est en même temps chanoine honoraire, et 1 maître des cérémonies. Puis, dans le reste de l'archevêché : les collégiales de Laufen et de Titmoning, chacune avec 1 doyen, 3 curés. Le diocèse de Ratisbonne a encore 2 collégiales, celle de Notre-Dame de la vieille chapelle, avec 1 doyen, 5 chanoines, 6 vicaires de chœur; celle des deux Saints-Jean (Évang. et Bapt.), avec 1 doyen, 2 chanoines, 3 vicaires de chœur; et enfin 3 collégiales dans l'évêché de Gurk : Maria-Saal, Strasbourg et Friesac (ensemble 18 bénéfices). En tout, 15 collégiales.

III. *Coopérateurs médiats de l'évêque.* — D'après un ancien usage de

l'Église, les évêques partagent le grand domaine qui est confié à leur surveillance en un certain nombre de domaines plus restreints, c'est-à-dire qu'ils divisent le diocèse épiscopal en diocèses sacerdotaux, qu'on connaît plus habituellement sous le nom de paroisses ou de cures. Le système paroissial est étendu par toute l'Allemagne, et le nombre de ces stations sacerdotales est très-considérable. Les documents diocésains, les brefs ou Ordos de chaque diocèse, que nous avons sous les yeux, nous permettent de donner l'aperçu suivant :

1° *Diocèses dont les paroisses dépassent le nombre* 300.

DIOCÈSES.	PAROISSES.
Augsbourg	823
Fribourg	801
Cologne	744
Trèves	705
Rottenbourg	652
Breslau (sans la délégation de Brandebourg et de Poméranie)	498
Ratisbonne	463
Wurzbourg	424
Munich-Freysing	422
Vienne	416
Olmutz	396
Paderborn	394
Prague	375
Brunn	372
Munster	354
Linz	340
S.-Pœlten	316
Leitmeritz	308

2° *Diocèses qui ont de* 300 *à* 100 *paroisses.*

DIOCÈSES.	PAROISSES.
Gurk (Klagenfurth)	278
Kœniggrätz	270
Budweiss	261
Vicariat apostolique de Luxembourg	236
Seckau (Gratz)	214
Spire	206
Eichstädt	201
Brixen	193
Laybach	189
Goritz	182
Bamberg	181
Lavant	166
Salzbourg	105
Léoben	156
Mayence	164
Passau	149
Limbourg	147
Trente	143

3° *Diocèses qui ont moins de* 100 *paroisses.*

DIOCÈSES.	PAROISSES.
Osnabruck	90
Hildesheim	82
Trieste-Capodistria	79
Fulda	78
Parenzo-Pola	47
Vicariat apostolique de Saxe	21
Délégation de Berlin pour le Brandebourg et la Poméranie	12
Vicariat du Nord	7
Vicariat apostolique d'Anhalt	2

Il y a par conséquent une somme de paroisses particulières s'élevant à 12,714. Toutefois, il s'en faut que ce nombre égale celui des prêtres de paroisse ou du clergé ayant charge d'âmes ; il faut y ajouter beaucoup d'ecclésiastiques qui ne sont pas en fonction. Aucun des prêtres ordonnés, au sortir des séminaires, dont nous parlerons plus tard, n'est appelé immédiatement à un poste qui lui impose charge d'âmes. Le nombre des fidèles d'une paroisse s'élève souvent à plusieurs milliers, dispersés dans des cantons éloignés, dans des hameaux isolés, dans des moulins, dans des fermes ; le prêtre auquel est confié ce grand nombre de fidèles dispersés sur un immense territoire a besoin d'auxiliaires, et ces coopérateurs sont les jeunes prêtres qui entrent dans le ministère pastoral. Ces prêtres se nomment habituellement : 1° chapelains, quand, hors de l'église paroissiale, on leur confie le soin d'une autre église, comme celle d'un château, d'un hospice ; 2° coopérateurs, quoiqu'en général on ne nomme ainsi que le prêtre auxiliaire d'un curé malade ou vieux ; 3° vicaires, c'est-à-dire remplaçants : on les appelle ainsi en général en Westphalie ; 4° bénéficiers, possesseurs d'un bénéfice dû d'ordinaire à la générosité des fidèles qui fondent une messe dans un petit

endroit, dans une chapelle, etc., ou bien qui établissent cette fondation au bénéfice de la paroisse, dont ils deviennent les bienfaiteurs, ou bien encore au profit du bénéficier lui-même; et, à ce titre, paraissent, sous les noms les plus divers, dans les Ordos des diocèses, des milliers de prêtres en Allemagne.

Voici, d'après les documents que nous avons recueillis, quelques-uns de ces bénéfices dans quelques diocèses. Le lecteur pourra avoir par là une idée de l'ensemble de ces fondations. L'archevêché de Munich, le plus riche diocèse à cet égard, compte 288 bénéficiers, 192 coopérateurs, 305 coadjuteurs; donc 785 places de ce genre. L'archevêché de Cologne, d'après le Manuel de 1850, compte 560 vicaires et chapelains, comme bénéficiers. L'évêché de Munster a, d'après le Manuel des Adresses de 1846, 612 vicaires, chapelains, coopérateurs et primiciers. L'évêché de Ratisbonne, d'après l'Ordo de 1852, compte au delà de 600 bénéfices de ce genre; Olmütz (1852), 189 chapellenies locales, plusieurs chapellenies de châteaux, et 458 autres bénéfices; Augsbourg, outre ses cures, a 264 chapelains et prêtres auxiliaires, et 203 bénéficiers; Fribourg, 230 chapelains et 133 bénéfices: total, 363; Laybach, sous diverses dénominations, 387; Breslau, 279; Wurzbourg, 248; de sorte que, si nous prenons ces 10 diocèses comme exemples de tous les autres, nous y voyons 4,700 bénéfices, et, partant de cette proportion et la comparant aux chiffres déjà connus des autres diocèses, on en pourra conclure un nombre de bénéfices égal à celui même des paroisses, que nous avons vu être de 12,714.

Voici maintenant un résumé du nombre des fidèles des paroisses qui en comptent plus de 10,000 :

PAROISSES.	FIDÈLES.
Schottenfeld à Vienne (documents de 1850)	[illegible],411
Reindorf, près de Vienne	24,486
Ste-Hedwig, à Berlin	24,000
S.-Pierre, à Munich	24,000
Ste-Marguerite, à Vienne	22,740
Alser Vorstadt, à Vienne	22,312
Auf der Wieden, à Vienne	21,666
S.-Ulrich, à Vienne	20,838
Gumpendorf, à Vienne	20,500
Lichtenthal, à Vienne	19,892
S.-Étienne, à Vienne	18,660
Josephstadt, à Vienne	17,969
S.-Léopold, à Vienne	17,405
Auf der Landstrasse, à Vienne	16,000
Rossau, à Vienne	15,106
S.-Esprit, à Munich	15,000
In der Laimgrube, à Vienne	14,536
La cathédrale de Munich	14,000
Matzleinsdorf, à Vienne	13,567
Pilsen, en Bohême	13,340
Le faubourg de Mariahilf, à Vienne	12,641
S.-Joseph dans la Léopoldstadt, à Vienne	12,608
Auf der Prater-Strasse, de Vienne	11,960
S.-Charles, à Vienne	11,831
S.-André, à Gratz	11,273
Meidling, près de Vienne	10,519
Elberfeld, Prusse rhénane, en 1850	10,117
Erdberg, à Vienne	10,073
S.-Boniface, à Munich	10,000
La cathédrale de Ratisbonne, en 1852	10,813
S.-Nicolas, d'Eger en Bohême, en 1845	11,467
Gräslitz, en Bohême, en 1845	11,981
Warnsdorf, en Bohême, en 1845	11,791
S.-Martin, à Amberg	10,112
Francfort-sur-le-Mein	10,000

Ce sont donc au delà de 30 paroisses dont le nombre des fidèles dépasse 10,000. Il faut y ajouter beaucoup d'autres paroisses qui approchent de ce nombre, comme, par exemple, la cure *In der Au* de Munich, qui a 9,774 âmes; la cure près de la cathédrale de Wurzbourg, 9,555. De façon qu'on peut facilement compter un cinquantaine de paroisses qui ont une population égale à celle de maint évêché d'Italie.

Mais comment les évêques, à l'aide même des prêtres choisis qui sont placés immédiatement à leurs côtés, peuvent-ils suffire à surveiller et diriger toute l'étendue d'un vaste diocèse? La prudence de l'Église y a pourvu. Chaque

diocèse a, dans le clergé des paroisses, certains dignitaires qui, curés comme leur confrères, sont cependant au-dessus d'eux sous certains rapports, en ce qu'ils servent d'intermédiaires entre l'évêque, qui ne peut administrer directement, et les pasteurs des âmes qui doivent lui rendre compte de leur administration. De là l'institution des doyennés (décanats), dans lesquels tous les diocèses allemands sont divisés.

Le nombre de ces doyennés, qu'on nomme archipresbytérats dans le diocèse de Breslau et vicariats en Bohême, est aujourd'hui de 1,077; ils portent en général le nom des villes ou des localités les plus importantes des diocèses.

Voici cette division par diocèse:

DIOCÈSES.	DOYENNÉS.
Breslau	84
Olmutz	54
Cologne	44
Prague	43
Augsbourg	40
Fribourg	39
Paderborn	37
Budweiss	37
Brunn	36
Munich	36
Trente	35
Kœniggrätz	31
Ratisbonne	31
Wurtzbourg	30
Rottenbourg	29
Seckau	28
Brixen	27
Linz	26
Trèves	26
Vienne	24
Leitmeritz	23
Saint-Pœlten	20
Laybach	20
Lavant	20
Bamberg	20
Munster	20
Salzbourg	19
Passau	18
Gurk	17
Eichstädt	17
Mayence	17
Léoben	16
Goritz	15
Limbourg	15
Trieste-Capodistria	14
Luxembourg	13
Hildesheim	12
Spire	11
Fulde	10
Osnabruck	7
Parenzo-Pola	6

Ensemble, 41 diocèses qui ont des doyennés. Les quatre districts restants (les délégations de Berlin, de Saxe, du Nord et d'Anhalt) sont trop peu nombreux pour en avoir besoin.

Un clergé qui occupe de si nombreuses positions, se renouvelant nécessairement par la condition mortelle attachée aux membres des sociétés humaines, doit avoir des pépinières pour se recruter et pour remplacer les membres qui ont terminé leur pèlerinage sur la terre. De là:

IV. *Établissements de l'Allemagne où se recrute le clergé* (petits séminaires, *Knabenseminare;* etablissements théologiques, grands séminaires, *Priesterseminare*). — Pour devenir un vrai ministre de Dieu il faut plus que ne peut donner le monde; il faut une foi qui ne soit ni d'aujourd'hui ni d'hier, une science qui sache se mesurer avec le faux savoir du monde, une conviction qui résiste aux déclamations du siècle; tout cela ne peut résulter que d'une éducation chrétienne. Si l'éducation que l'Église catholique a le devoir d'assurer à ceux qui grandissent pour son service doit être chrétienne dans le triple sens que nous venons d'indiquer, il faut que la patrie elle-même fonde et soutienne des établissements où cette éducation puisse réellement être donnée, des établissements où la foi soit garantie contre les atteintes qui souvent, dès l'enfance, l'ébranlent dans de jeunes cœurs; où la science puisse s'acquérir dans son universalité et dans ses intimes rapports avec la vérité primordiale, qui seule sanctionne la science et lui prête de la valeur; des établissements où cette

science puisse se perfectionner, mûrir, et inspirer au prêtre catholique la certitude, qui seule fait de son état un ministère doux et salutaire pour lui et les autres. L'Allemagne a des établissements où l'enfant chez lequel on remarque de l'innocence, de la modestie, du goût pour l'état ecclésiastique, peut être admis et élevé; des établissements où le jeune homme qui s'adonne à l'étude de la théologie peut voir son choix justifié par les coryphées de la science, qui l'initient à toutes ses profondeurs et le convainquent de la supériorité de la science théologique sur toutes les autres. Enfin elle a des établissements dans lesquels celui qui a su suivre la parole mystérieuse du Maître : « Ce n'est pas vous qui m'avez appelé, mais moi qui vous appelle, » peut trouver le terme de ses long efforts, en se consacrant librement au service de Dieu et en recevant, avec l'imposition des mains, le caractère et l'autorité nécessaires pour remplir son ministère sacré. Remarquons, avant de passer plus loin, que, tout en offrant à l'enfance l'asile de ses séminaires, elle ne fait à aucun de ses élèves une obligation de l'état ecclésiastique. En recevant la jeunesse dans ses instituts théologiques, elle laisse à chacun de ceux qu'elle admet la liberté de se vouer à toute autre science, comme l'Église, dans ses séminaires de prêtres, n'impose les mains, par le ministère de ses évêques, qu'à ceux qui se présentent librement à l'autel.

1° *Petits séminaires* — Nous prenons l'un après l'autre les États de la Confédération germanique.

La Bavière a 11 petits séminaires, savoir :

DIOCÈSES.	PETITS SÉMINAIRES.	ÉLÈVES.	ANNÉES.	
Munich	I à Freysingen	68	1850	
Id.	I à Landshut.			
Id.	I à l'abbaye des Bénédictins de Scheyern.			
Augsbourg	I à l'abbaye des Bénédictins de S.-Étienne.			
Ratisbonne	I à l'abbaye de Metten	153	1851	
Passau		183	1851	
Eichstädt	I	52	1852	
Spire	I	61	1842	
Vurtzbourg	I à Aschaffenbourg	48	1852	
Id.	I à Munnerstadt	58		au couvent des Augustins.
Bamberg	I Aufsée.			

La Prusse, comme la Bavière, veille à l'éducation des enfants qui se destinent à l'état ecclésiastique, dans ses cinq diocèses, savoir :

DIOCÈSES.	PETITS SÉMINAIRES.	ÉLÈVES.	ANNÉES.
Munster	I à Munster, *Collegium Ludgerianum*.		
	I à Gäsdonk, *Collegium Augustinianum*	37	1851
Paderborn	I		
Trèves	I	112	1851
Cologne	I à Neuss, inauguré le 24 novembre 1852.		
Breslau	I qui n'est pas encore ouvert, et que le cardinal-archevêque Melchior de Diepenbrock a fondé et richement doté.		
Berlin	I inauguré le 29 septembre 1852.		

Pour les provinces allemandes de l'empire d'Autriche, nous trouvons :

DIOCÈSES.	PETITS SÉMINAIRES.	ÉLÈVES.	ANNÉES.
Gratz.........	1	84	
Laybach.......	1 *Collegium Aloysianum*..	39	1850
Brixen........	Instit. d'enfants de chœur.	24	
Salzbourg.....	1 *Collegium Borromæum*.		
S.-Pœlten.....	1 à Krems.		
Linz..........	1 les Pères Jésuites.		
Leitmeritz.....	1 à Politz.		

Quant aux autres petits États de l'Allemagne, nous indiquerons à l'article SÉMINAIRE CLÉRICAL ce qui a été fait à cet égard en Wurtemberg, Bade et Nassau, rappelant seulement ici le pensionnat (*Convict*) des gymnases catholiques de Ehingen et de Rottweil, celui de Fribourg, en Bade, celui de Limbourg, en Nassau. En somme, il y a en ce moment 25 établissements de ce genre, comprenant plus de 1,000 élèves, nombre qui augmente chaque jour, comme par exemple à Metten, où tout se prépare pour recevoir deux cents élèves.

2° *Établissements théologiques.* — Comme le prêtre doit posséder la science de la religion, d'abord pour en avoir lui-même une inébranlable conviction, ensuite pour pouvoir l'enseigner efficacement aux autres, il faut qu'il y ait des établissements où cette science s'enseigne, et de là les instituts théologiques des diocèses.

Ces instituts sont de trois espèces en Allemagne :

A. Des facultés de théologie attachées aux universités. Il y en a dix ; ce sont les facultés de Bonn, Breslau, Fribourg, Gratz, Munich, Olmutz, Prague, Tubingue, Vienne et Wurtzbourg ;

B. Les facultés de théologie attachées aux lycées, à Amberg, Bamberg, Dilingen, Eichstädt, Freysing, Laybach, Linz, Klagenfurt, Munster, Paderborn, Passau, Ratisbonne, Salzbourg, Trente ;

C. Enfin les instituts théologiques spéciaux de Brunn, Budweiss, Leitmeritz. Saint-Pœlten, Trieste ; plus le nouvel Institut fondé, en 1851, à Mayence, auquel on peut ajouter les écoles de théologie qui font partie des séminaires eux-mêmes, comme à Fulde, Hildesheim, Trèves, Luxembourg ; de sorte que partout il y a un solide enseignement de la théologie catholique.

3° *Séminaires de prêtres.* — Il y en a trente-huit pour l'éducation du clergé séculier, dont les noms suivent dans l'ordre alphabétique, avec le nombre des élèves.

SÉMINAIRES.	ÉLÈVES.
Bamberg	18
Breslau.....................	43
Brixen......................	87
Brunn	65
Budweiss....................	100
Cologne	50
Dilingen (séminaire pour le diocèse d'Augsbourg).............	43
Eichstädt...................	63
Fribourg	35
Freysing, pour le diocèse de Munich......................	64
Fulde	16
Goritz (séminaire général de l'Illyrie)....................	100
Gratz.......................	78
Hildesheim (pour tout le Hanovre).	12
Klagenfurt (pour les deux diocèses de Gurk et Lavant).......	48
Koniggrätz	107
Laybach	61
Leitmeritz	100
Limbourg	10
Linz........................	80
Luxembourg..................	12
Mayence.....................	7
Munich (le séminaire Georgeaneum pour divers diocèses de Bavière).	60
Munster	45
Olmutz	104
Paderborn...................	50
Passau	110
Prague......................	132
Ratisbonne	77

SÉMINAIRES.	ÉLÈVES.
Rottenbourg	85
Saint-Pœlten	47
Salzbourg	57
Spire	12
Trente	137
Trèves	60
Trieste	
Vienne	78
Wurtzbourg	66

En somme, ajoutant le chiffre approximatif des diocèses dont les Annuaires n'ont pas paru ou ne nous sont pas parvenus, ce sont 2,300 jeunes hommes arrivés au dernier degré de la longue préparation qui précède la plus difficile des fonctions qui soient sous le soleil.

4° *Prêtres séculiers attachés à tous ces établissements.* — Il est évident qu'il doit y avoir des centaines de prêtres séculiers attachés à ces établissements.

Nous allons rapidement en donner un aperçu, résultant des documents que nous avons sous les yeux.

Augsbourg, à Dilingen	4 professeurs de théologie au lycée, 1 régent et 1 subrégent au séminaire	6
Bamberg	1 régent, 1 préfet au séminaire d'Aufsée, 3 professeurs de théologie et 1 subrégent	6
Breslau	1 supérieur (spiritual), 1 subrégent au séminaire, 6 professeurs à la faculté de théologie	8
Brixen	1 subrégent, 1 spiritual pour le séminaire, 6 professeurs à l'Institut catholique	8
Brunn	1 spiritual pour le séminaire, 4 prêtres séculiers professeurs à l'Institut théologique	6
Budweiss	3 directeurs au séminaire, 8 professeurs à l'Institut théologique.	11
Cologne	5 prêtres séculiers au séminaire, 1 inspecteur, 3 répétiteurs au convict de Bonn, 5 professeurs à l'université de Bonn.	14
Eichstädt	1 subrégent au séminaire, 6 professeurs de théologie au lycée.	7
Fribourg	3 directeurs au séminaire, 6 professeurs à l'Université.	9
Fulde	Les directeurs et professeurs sont en même temps membres du chapitre.	
Goritz	3 directeurs au séminaire, 6 professeurs à l'Institut théologique,	9
Hildesheim	3 directeurs du séminaire, qui sont en même temps professeurs à l'Institut de théologie.	3
Klagenfurt	3 directeurs du séminaire; les professeurs de l'Institut théologique sont des Bénédictins.	3
Koniggrätz	3 directeurs du séminaire qui sont en même temps professeurs de l'Institut théologique.	3
Laybach	3 directeurs du séminaire, 1 préfet du *Seminarium Puerorum*, 5 professeurs de l'Institut théologique.	9
Leitmeritz	4 directeurs du séminaire, 7 professeurs de l'Institut théologique.	11
Limbourg	Le régent du séminaire est chanoine, 2 professeurs.	2
Linz	3 directeurs du séminaire, 4 professeurs de l'Institut théologique.	7
Luxembourg	Séminaire et Institut théologique, ensemble 7 professeurs.	7
Mayence	2 directeurs du séminaire, 6 professeurs de l'Institut.	8
Munich	3 directeurs du petit séminaire. Au lycée de Freysing, 7 professeurs de théologie; à l'Université de Munich, 6 prêtres séculiers professeurs; au Georgeanum, 2 directeurs; séminaire de prêtres à Freysing, 3 directeurs, ensemble	21
Munster	2 directeurs des deux petits séminaires, le Séminaire et l'Institut de théologie 6 professeurs	8
Olmutz	8 professeurs de théologie à l'Université, 4 directeurs au séminaire.	12
Paderborn	1 directeur du petit séminaire, 4 professeurs de l'Institut théologique, 3 directeurs du séminaire	8
Passau	1 directeur du petit séminaire, 3 professeurs de l'Institut théologique, 2 directeurs au séminaire	6
Saint-Pœlten.		
Prague	3 directeurs au séminaire, 3 professeurs de théologie (séculiers) à l'Université	6

Ratisbonne........	Petit séminaire (les Bénédictins), 9 professeurs de théologie aux 2 lycées, 3 directeurs du séminaire...............	12
Rottenbourg.......	6 répétiteurs au collége de S.-Guillaume, à Tubingue, 7 professeurs de théologie à la Faculté de Tubingue, 3 directeurs du séminaire.	16
Salzbourg........	3 maîtres au collége Borromæum, 3 professeurs à l'Institut théologique, 3 directeurs au séminaire..............	9
Seckau (Gratz).		
Spire...........	2 directeurs du petit séminaire, 3 directeurs de profession au séminaire..............................	5
Trente...........	7 professeurs à l'Institut et 4 directeurs au séminaire.......	11
Trèves...........	7 professeurs et directeurs au séminaire et à l'Institut......	7
Trieste..........	6 Id. Id.	6
Vienne...........	12 professeurs et directeurs à l'Université Impériale-Royale et au séminaire...........................	12
Wurtzbourg.......	4 directeurs au petit séminaire d'Aschaffenbourg, 4 professeurs à la faculté de théologie de l'Université, 3 directeurs au séminaire............................	11
	(Le petit séminaire de Munnerstadt est dirigé par les PP. Augustins.)	

Total, 320 prêtres, en sus de ceux qui ont déjà été mentionnés, et qui prennent une part active à l'éducation du clergé.

Il y a encore d'autres prêtres séculiers. Plusieurs églises, métropolitaines et cathédrales, aussi bien que certaines cures, ont des prédicateurs attitrés. Il y a un grand nombre de prêtres séculiers attachés comme professeurs aux établissements d'instruction publique, écoles polytechniques, écoles préparatoires, gymnases, lycées, universités, appartenant, quant à ces deux derniers genres d'établissement, aux facultés de philosophie. D'autres sont précepteurs dans de grandes familles, beaucoup sont professeurs dans les écoles normales. Reste enfin un certain nombre de prêtres âgés, qui ne peuvent plus remplir de fonctions, et dont le repos dû à leurs travaux est assuré. Nous allons voir de plus prè, dans les paragraphe suivant, la totalité du clergé séculier.

V. *Aperçu de l'effectif du clergé séculier dans son ensemble.* — Un Etat dont l'activité s'étend depuis les villes les plus riches et les plus florissantes jusqu'aux habitations les plus pauvres d'un pâtre ou d'un vigneron; un État dont l'activité commence à quelques lieues en deçà du Rhin, qui ne s'arrête que bien loin à l'est de l'Oder, et dont les limites vont, du sud au nord de la mer Adriatique à la mer du Nord et à la Baltique, doit nécessairement offrir un grand personnel. Nous allons essayer d'en donner un aperçu d'après les documents les plus récents de chaque diocèse.

DIOCÈSES.	PRÊTRES SÉCULIERS.	DOCUMENTS ECCLÉSIAST.	ANNÉES.
Trente........	1448	Annuaire.	1849
Cologne.......	1436	Manuel.	1850
Augsbourg.....	1425	Annuaire.	1852
Breslau (sans le Brandebourg et la Poméranie)....	1237	Id.	1851
Ratisbonne.....	1198	Id.	1852
Prague........	1192	Id.	1846
Fribourg......	1163	Dr Bruhl.	1850
Munich........	1152	Annuaire.	1852
Olmutz........	1093	Id.	1852
Munster.......	1050	Liv. des Adresses du diocèse.	1851
Brixen........	990	Annuaire.	1852
Königgrätz.....	908	Id.	1850
Rottenbourg....	896	Dr Bruhl.	1850
Paderborn......	809	Annuaire.	1849
Leitmeritz......	799	Relevé.	1849
Budweiss.......	774	Dr Bruhl.	1849
Trèves........	760	Annuaire.	1851
Wurtzbourg....	732	Id.	1852
Vienne........	730	Dr Bruhl.	1849
Brunn........	727	Id.	1850
Linz..........	694	Annuaire.	1852
Laybach.......	674	Dr Bruhl.	1849
Seckau........	588	Relevé.	1852
S.-Pœlten......	497	Id.	1852
Passau........	441	Annuaire.	1851
Salzbourg......	424	Id.	1851

DIOCÈSES.	PRÊTRES SÉCUL.	DOCUM. ECCLÉSIAST.	ANN.
Le diocèse de Gurk (Klagenfurt). . . .	419	Dr Brühl.	1849
Lavant (S.-André).	417	Dr Brühl.	1849
Goritz.	408	Id.	1849
Bamberg.	380	Annuaire.	1852
Vicariat apostolique de Luxembourg.	351	Dr Brühl.	
Eichstädt.	320	Annuaire.	1852
Trieste-Capodistria.	315	Dr Brühl.	1849
Osnabruck.	291	Id.	
Spire.	256	Annuaire.	1852
Limbourg.	247	Id.	1851
Mayence.	224	Dr Brühl.	1850
Léoben.	175	Annuaire.	1837
Hildesheim.	169	Dr Brühl.	
Parenzo-Pola. . . .	133	Id.	1849
Fulde.	130	Id.	1850
Vicariat apostolique de Saxe.	52	Relevé.	1851
Délégations de Brandebourg et de Poméranie, à Berlin.	18	Ann. de Breslau.	1851
Vicariat apostolique du Nord (Hambourg).	12		
Vicariat apostolique d'Anhalt. . .	4	Dr Brühl.	

En additionnant les résultats précédents, nous obtenons un total de 28,148 prêtres séculiers, qui peut être considéré comme le vrai chiffre, en déduisant ce que certains diocèses ont pu perdre, ce que d'autres ont certainement gagné depuis la publication des documents sur lesquels est fondé ce travail, étant constaté d'ailleurs que le nombre des prêtres va plutôt en augmentant qu'en diminuant en Allemagne.

Ajoutons quelques observations. 1° Quel rapport y a-t-il entre cet effectif du clergé séculier et l'étendue du pays lui-même ? 2° Quel rapport entre cet effectif et le chiffre des populations fidèles et infidèles ? 3° Quel rapport entre cet effectif et le chiffre du clergé des pays voisins ?

1° Quant à l'étendue géographique du pays, que nous avons dit dès le commencement de cet article être de 11,500 milles carrés, si les prêtres étaient également répartis sur cette superficie, il y aurait 5 prêtres par 2 milles carrés géographiques, et chacun d'eux aurait, l'un dans l'autre, à soigner 4 grandes localités, abstraction faite des villes de premier ordre où il se trouve un nombre de prêtres plus considérable ; de sorte que, si nous déduisons un tiers de toutes les localités comme exclusivement occupées par des habitants non catholiques, l'activité de ce clergé séculier doit toujours s'appliquer à plus de 60,000 localités importantes, qui sembleraient exiger au moins un nombre égal de prêtres. Plusieurs diocèses ont des localités de 400, 500 et souvent 600 fidèles qui n'ont même pas une chapelle, et qui sont forcés d'aller à plus d'une lieue pour gagner l'église ou la chapelle la plus rapprochée, qui, très-souvent, ne peut contenir le tiers des assistants. Le clergé d'Allemagne, quelque nombreux qu'il paraisse, est par conséquent loin encore d'être surabondant et de suffire à tous les besoins d'une population dont, malgré lui, il est obligé de négliger une trop notable partie.

2° La même disproportion se présente si nous comparons l'effectif du clergé avec le nombre des habitants, ou seulement avec la population catholique. Si nous comptons qu'il y a en Allemagne 42,000,000 de chrétiens, il y a 1 prêtre séculier pour 1,500 âmes ; si nous ne comptons que les catholiques, il y a 1 prêtre pour 822 fidèles, et dans l'un et l'autre cas il est évident qu'un seul prêtre ne peut suffire à la direction spirituelle d'un pareil nombre.

3° Comparons l'effectif du clergé séculier allemand à celui de quelques contrées voisines, pour reconnaître si, à cet égard, l'Allemagne est un pays favorisé. Nous laisserons de côté la Pologne, qui, placée sous la domination russe, est entravée dans son développement ; la Hon-

grie, qui, sous ce rapport, se ressent encore, comme sous beaucoup d'autres, des blessures de la dernière guerre; les îles Britanniques, dont le mouvement religieux est encore trop récent. N'examinons que la France et l'Italie. La France a, sur 9,615 milles carrés géographiques à peu près, 42,453 grandes localités (villes, bourgs, villages), et l'effectif de son clergé correspond à ce chiffre et le dépasse même, car on peut admettre qu'il s'élève à près de 45,000 prêtres, dont 3,227 curés de première et seconde classes, 29,000 desservants et 9,000 vicaires, prêtres auxiliaires, desservants des chapelles, etc. Quant à l'Italie, le pays catholique par excellence, pays qui présente à peu près la moitié de la superficie de l'Allemagne, et qui compte approximativement 26,000 grandes localités, l'effectif du clergé régulier dépasse de beaucoup la proportion de tous les autres pays On peut à peu près évaluer le nombre des ecclésiastiques à 100,000, dont en 1851 Rome seule comptait 1,314, d'après les documents officiels.

VI. *Les Ordres religieux.* — Si les cinq paragraphes que nous venons de parcourir nous ont déjà convaincus que la majorité des habitants de l'Allemagne est encore catholique; si nous avons rencontré d'abord, dans notre revue religieuse, l'épiscopat avec ses coopérateurs, ses prêtres auxiliaires, son clergé séculier, partageant sa charge apostolique; si nous avons vu ensuite l'organisation de ce ministère pastoral dans ses moindres ramifications; si nous avons reconnu la prévoyance de l'Église fondant les établissements dont dépend son avenir, les pépinières d'où sortent les prêtres qui propagent sa doctrine, exercent son autorité, éclairent, bénissent et sauvent les populations; si enfin le coup d'œil que nous avons jeté sur l'ensemble du clergé séculier a complété le tableau et nous a fait conclure qu'il n'est pas étonnant que la foi catholique se soit conservée parmi les habitants du sol germanique, quand on voit toutes les institutions qui ont été fondées pour atteindre et assurer ce but, nous espérons aller plus loin encore, et prouver plus clairement combien l'Allemagne est foncièrement catholique.

Le clergé séculier est, sans aucun doute, dans toutes les contrées de l'Allemagne, parfaitement distinct des laïques par sa tenue, par son extérieur; il ne paraît jamais à l'autel que revêtu des ornements du prêtre; hors de l'église le fidèle le reconnaît encore à la couleur, à la forme, à la modestie de ses vêtements. Toutefois le prêtre porte le plus souvent, dans la vie ordinaire, un costume qui ne se distingue pas absolument de celui des classes lettrées ou savantes du monde. Si, malgré cela, tel qu'il est, le prêtre séculier, modeste, grave et sérieux dans son costume et sa tenue, représente déjà en face des fidèles d'une manière simple, mais évidente, la grandeur et l'universalité de l'Église répandue sur la surface du pays, le religieux le fait d'une double manière; car son costume seul rappelle l'histoire de l'Église dans une de ses pages les plus importantes; il rappelle les siècles les plus anciens, les contrées les plus éloignées, et se distingue immédiatement et directement de ce qui est actuel, mondain, temporaire, purement terrestre et éphémère. Quoique, dans le courant des siècles, plusieurs ordres monastiques, diverses congrégations religieuses aient disparu, l'Église compte encore de nos jours *deux cents congrégations religieuses*, et nous pourrons en noter plus du quart qui est né en Allemagne ou s'y est solidement implanté.

A. *Ordres et Congrégations d'hommes.*

I. *Alexiens* ou *Cellites*, fondés au commencement du quatorzième siècle en Belgique, dont le but est de soi-

gner les malades de toute espèce; ils ont trois maisons dans le diocèse de Cologne : à Cologne même, à Aix-la-Chapelle, à Neuss; ensemble, suivant l'Annuaire, 31 membres.

II. *Augustins (Ermites)*, unis, au temps d'Alexandre IV, en 1257, sous un supérieur général, avec un provincial à Prague, auxquels sont encore soumis les couvents de Saint-Bénigne, de Leippa, Biel, Tauss, Hohenelbe, Rotschow, Brunn, en Moravie, avec un vicaire provincial, nommé commissaire du supérieur général, à Munnerstadt, auquel est subordonné le couvent de Wurzbourg; en tout, 10 couvents, 90 membres.

III. *Augustins déchaussés*, fondés par le P. Thomas de Jésus, Portugais, vers 1588. Couvent unique à Schlusselbourg, en Bohême; 7 membres.

IV. *Barnabites*, clercs réguliers, fondés par trois gentilshommes milanais, confirmés par Clément VII en 1533, et restreints au diocèse de Vienne. Ils y ont en effet deux résidences : l'une près de Saint-Michel, où se trouve le provincial; l'autre à Maria-Hilf; de plus, une maison à Margareth-am-Moos et à Mistelbach; ensemble, en 1850, 30 membres.

V. *Bénédictins*, tirant leur nom de S. Benoît de Nursie, en Italie (né vers 480, mort en 543,) éducateurs de l'Europe pendant des siècles, et aujourd'hui encore l'ordre presque le plus nombreux en Allemagne. Il y a conservé plusieurs abbayes considérables, qui ont chacune sous leur dépendance des établissements d'instruction, des cures, des pèlerinages, etc. Ces abbayes sont, en les classant d'après le nombre de leurs conventuels : Admont, dans le diocèse de Léoben, 96 conventuels; Kremsmunster (diocèse de Linz), 96; fondation écossaise à Vienne, 81; Melk, 81; Gottweih, 78; Seitenstetten, 45; Altenbourg, 28; Saint-Lambert, 55; Saint-Paul en Carinthie, 49; Metten (diocèse de Ratisbonne), 46; Beraun, en Bohême, 40; Mariaberg, en Tyrol, 31; Saint-Pierre, à Salzbourg, 33; Saint-Étienne, à Augsbourg, 33; Montferrat, à Prague, 28; Saint-Boniface, à Munich, 28; Michaelbeuern, 26; Scheyern, 25; Brzenow, en Bohême, 20; Fiecht, en Tyrol, 20; Rhaigern, en Moravie, 20; Gries, près de Botzen, 21; Lambach, 19; les prieurés de Bavière Weltenbourg, 8; Ottobeuern, 12; Ratisbonne (Saint-Jacques), 4. Parmi les établissements dépendant de ces abbayes nous citerons : pour Admont, le gymnase de Judenbourg; pour Saint-Paul de Carinthie, l'école de Klagenfurt; pour Saint-Pierre de Salzbourg, le pèlerinage de Mariaplain; pour Saint-Lambert, Mariazell; pour Michaelbeuern, une parti du gymnase de Salzbourg; pour Mariaberg, le gymnase de Méran; pour Metten l'Institut royal, destiné aux étudiants de Munich. Le nombre des Bénédictins en Allemagne monte par conséquent à 1,023.

VI. *Capucins* (1), troisième branche de la grande famille de S. François d'Assise, née au seizième siècle, supérieure par le nombre des maisons et des membres à tous les ordres et à toutes les congrégations en Allemagne, sauf la branche dont nous parlerons au n° XIII. Les Capucins ont en Allemagne 87 couvents, et leurs membres s'élèvent à 1,016. Leurs provinces sont :

1° Province de Bavière : Eichstädt, Alttöting, Neuötting, Burghausen, Laufen, Wending, Immenstadt, Türkheim, Munich, Augsbourg, Aschaffenbourg, Carlstadt, Königshoffen, Lohr, Maria-Buchen, Nicolausberg près de Wurzbourg; ensemble, 16 couvents, 160 capucins (1852).

2° Province du Tyrol septentrional : Insbruck, Brixen, Bruneck, Sterzing,

(1) Conf. n°s XIII et XIV.

Imst, Ried, Mals, Feldkirch, Bregenz, Bludenz, Bezau, Gauenstein, Botzen, Méran, Neumark, Eppan, Schlanders, Lana, Klausen, Salzbourg, Radstadt, Werfen, Kitzbühl; ensemble, 23 couvents avec 316 religieux (d'après l'Annuaire de Brixen de 1852).

3° Province bohémo-moravienne : Prague, Neu-Prague, Raudnitz, Falkenau, Kollin, Maria-Sorg, Leitmeritz, Rumberg, Reichstadt, Melnik, Brux, Saaz, Opotschno, Bischofteinitz, Schuttenhofen, Brunn, Trabitsch, Znaïm, Fulneck, Olmutz; ensemble, 20 couvents et 213 religieux.

4° Province du Tyrol méridional : Trente, Roveredo, Ala, Arco, Condino, Malün, Eyrs, Clos, Lana; ensemble, 9 couvents, 132 religieux.

5° Province d'Autriche : Vienne, Gmunden, Wiener-Neustadt, Linz, Scheibbs, Hartberg, Schwamberg, Leibniz, Knittelfeld, Murau, Falkenberg près d'Irdning; ensemble, 11 couvents et 121 religieux.

6° Province d'Illyrie : Klagenfurt, Goritz, Haidenschaft, Skofialoca, Gurkfeld, Wolfsberg, Cilli, Capodistria; ensemble, 8 couvents, 68 religieux.

7° Westphalie, 1 couvent avec 68 religieux.

VII. *Carmes*, cherchant une patrie en Europe depuis le commencement du treizième siècle, avec un seul couvent à Straubing (diocèse de Ratisbonne); 18 conventuels.

VIII. *Carmes déchaussés* (auxquels appartient l'auteur de cet article), avec un vicariat provincial à Ratisbonne, et, outre le couvent de cette ville, ceux de Wurzbourg et de Reisach (diocèse de Munich), 42 religieux; plus, 2 couvents à Gratz et à Linz, avec 22 et 15 religieux; le supérieur de Linz est en même temps le vicaire provincial; ensemble, 79 religieux.

IX. *Chanoines réguliers*. L'Allemagne possède encore plusieurs maisons de cette congrégation autrefois si répandue, et qui ne s'étend plus au delà des possessions autrichiennes. Les prévôtés de ces chanoines sont : Saint-Florian (diocèse de Linz), 90 conventuels; Kloster-Neubourg (diocèse de Vienne), 61; Neustift, en Tyrol, 54; Herzogenburg, 39; Vorau, en Styrie, 31; Reichersberg (diocèse de Linz), 30. Établissements annexes : Neustift, le gymnase de Brixen; Saint-Florian, le gymnase de Linz. Total des chanoines réguliers en Allemagne, 305. Chanoinesses régulières du Saint-Sépulcre à Baden-Baden.

X. *Cisterciens*, disciples de S. Robert et de S. Bernard, deux amis de Dieu, de la fin du onzième siècle. Abbayes : Hohenfurt, en Bohême, 62 conventuels; Heiligkreuz (diocèse de Vienne), 60; Osegg, en Bohême, 51; Lilienfeld, dans le diocèse de Saint-Pœlten, 47; Zwettel, 43; Stams, en Tyrol, 42; Rain, en Styrie, 37; Wilfering (Linz), 32; Wiener-Neustadt, 25; Schlierbach (diocèse de Linz), 18. Annexes : Osegg, le gymnase de Commotau; total, 417.

XI. *Dominicains*, fils de l'Espagnol Dominique Guzman, au commencement du treizième siècle. Province de Bohême : Prague, siége du provincial; Eger, Leitmeritz, Aussig. Province de Moravie : Znaïm, résidence du provincial; Olmutz, Hungarischbrod, Datschutz; un vicariat provincial à Vienne, auquel appartient le couvent de Retz, et un couvent à Friesach, en Illyrie; ensemble, 83 religieux.

XII. *Écoles* (*Frères des*). Une seule maison à Coblenz; 8 frères.

XIII. *Franciscains de la stricte observance*, branche du grand arbre qui, à dater du commencement du treizième siècle, planté par S. François d'Assise, étendit ses rameaux sur toute la chrétienté; cette branche féconde est la plus importante parmi tous les ordres et toutes les congrégations reli-

gieuses de l'Allemagne. Les Franciscains de la stricte observance comptent en Allemagne 99 maisons, avec plus de 1,300 religieux.

1° Province de Bavière : Munich, Bamberg, Ingolstadt, Dettelbach, Tölz, Landshut, Mariæweiher, Altstadt près de Hammelburg, Eggenfelden, Neukirchen, Miltenberg, Lechfeld, Dietfurt, Kreutzberg, Schwartzenberg, Gössweinstein, Pfreimd, Füssen, Engelsberg, Völkersberg, Mariahilfsberg près d'Amberg, Berchtesgarden, Freistadt, Berching, Grafrath, Vierzenheiligen; en tout, 26 couvents et 325 religieux, d'après le catalogue de la province, de 1852.

2° Province du Tyrol septentrional : Insbruck, Brixen, Hall, Hinterniss, Innichen, Lienz, Reutte, Schwatz, Felfs, Botzen, Caltern, Hundsdorf, Salzbourg, Gleichenberg, Gratz, Maria-Trost, près de Gratz Lankowitz; dans 17 couvents, 313 religieux.

3° Province du Tyrol méridional : Trente, Arco, Borgo, Pergine, Roveredo, Kles, Mezzolombardo, Cavalese; ensemble, 8 couvents, 121 religieux.

4° Province bohémo-moravienne : Prague, Eger, Tachau, Pilsen, Wöttig, Schlan, Hageck, Zasmuck, Horvitz, Skalka, Haindorf, Turnau, Kaaden, Béchin, Neuhaus, Hradisch, Strassnitz, Trübau; 18 couvents, 204 religieux.

5° Province d'Autriche : Vienne, Lanzendorf, Enzersdorf, Saint-Pœlten; 4 couvents, 67 religieux.

6° Province d'Illyrie : Laybach, Goritz, Stein, Neustadt, Maria-Nazareth, Ran, Rovigno, Posen, Capodistria; 9 couvents, 145 religieux.

7° Province de Westphalie : Paderborn, Rietberg, Wiedenbruck, Dorsten, Warendorf, Hardenberg; 6 couvents, 95 religieux.

8° Enfin, directorat de la Hesse électorale : Fulde, Salmunster; 2 couvents, 35 religieux.

XIV. ***Franciscains conventuels ou Minimes.*** Branche de l'ordre de Saint-François d'Assise, avec un effectif de 17 couvents, 182 religieux, savoir : 1° Province d'Autriche : Vienne, Neukirchen, Aspern-an-der-Zaya, Gratz, Petau; 5 couvents, 59 religieux.

2° Province bohémo-moravienne : Brunn, Iglau, Iägerndorf, Troppau, Prague, Brux, Krumau; 7 couvents, 63 religieux.

3° Commissariat de Bavière : Wurzbourg, Schönau, Oggersheim; 3 couvents, 42 religieux, et 2 couvents appartenant à la province de Padoue (Riva et Pirano); 18 religieux.

XV. ***Jésuites, fils de S. Ignace.*** Nous ne pouvons faire connaître leur effectif. Leurs ennemis en Allemagne sont parvenus, en ces derniers temps, à assouvir à certains égards la haine qu'ils ont vouée de longue date à cet ordre. Les Jésuites avaient trois résidences en Allemagne avant 1848. D'après les détails donnés à l'auteur de cet article par un Jésuite, en 1844, il y avait 123 Pères dans ces résidences, savoir : 60 à Gratz, 34 à Insbruck et 29 à Linz. Ces Pères appartenaient à la province austro-galicienne, qui, depuis 1848, est devenue *Provincia dispersa*, ainsi que celle de Suisse, dont Fribourg était le siége principal. Il y a toujours des Jésuites en Allemagne. Des milliers de personnes de tout sexe, de toute condition, de tout âge, ont, depuis quelques années, assisté à leurs missions, et protesteraient contre celui qui affirmerait qu'un certain décret du parlement de Francfort, bannissant à perpétuité les Jésuites de l'Allemagne, a été mis à exécution. Ils ont actuellement des résidences à Munster, avec un noviciat à Fribourg en Bade, à Aix-la-Chapelle, à Paderborn et à Cologne; enfin un noviciat à Gorheim, près de Sigmaringen. La Société peut compter en Allemagne 150 membres.

XVI. ***Lazaristes,*** fils de S. Vincent de

Paul. Ils ont fondé récemment une maison à Cologne ; elle est occupée par des Pères qui ont fait leur noviciat à Paris et qui sont de retour depuis peu.

XVII. *Malte (Chevaliers de)*. Maison à Prague, en Bohême, avec 40 membres.

XVIII. *Méchitaristes*, religieux arméniens, ordre fondé par l'Arménien Méchitar de Sébaste, mort en 1749. Il y en a 46 à Vienne et 8 à Trieste.

XIX. *Miséricorde* (*Frères de la*) ou de S.-Jean de Dieu, fondés, au commencement du dix-septième siècle, par le Portugais S. Jean de la Croix, pour les hommes malades. Ils forment une province autrichienne ; le provincial réside à Vienne, où il y a 79 membres. A cette province appartiennent : Linz, Goritz, Gratz, Feldsberg, Brunn, Lektowitz, Prossnitz, Wisowitz ; et en Bohême, Prague, Kukus ; ensemble, 273 membres ; plus, un vicariat dans le Schleswig, avec un visiteur provincial à Breslau, des couvents et des hôpitaux à Neustadt, Pilchowitz, Frankenstein, Teschen ; ensemble, en 1851, 57 membres. Ils ont deux résidences en Bavière : Neubourg sur le Danube et Straubing ; total, en 1852, 22 membres. Enfin une maison à Coblenz, avec 3 membres : total général des Frères de Saint-Jean de Dieu en Allemagne, 355 à 360.

XX. *Piaristes*, disciples de S. Joseph Calasanz, Espagnol, ordre qui a repris faveur, dit-on, dans sa patrie, et qui ne se trouve en Allemagne que dans les États autrichiens, où il a 2 provinciaux, l'un à Prague, l'autre à Vienne. Le provincial de Prague a sous ses ordres : Prague, Slan, Schlakenwerth, Benoschau, Duppau, Brandeiss, Beraun, Rakom, Budweis, Leutomischl, Hayda, Iungbunzlau, Brux, Reichenau, Weisswasser, en Bohême ; en Moravie : Nicolsburg, Auspitz, Altwasser, Freyberg, Freudenthal, Gaya, Kremsier, Leipnick, Træbau ; enfin, à Vienne, le gymnase académique et l'académie des chevaliers de Marie-Thérèse ; 304 religieux dans toutes ces résidences.

Au provincial de Vienne, dans la Josephstadt, sont subordonnés : la maison auf der Wieden, les religieux des couvents de Lœwenberg, Krems, Horn, Neustadt ; ensemble, 80 religieux ; total général, de 380 à 384 ; ce qui constitue les Piaristes une des congrégations les plus importantes de l'Allemagne.

XXI. *Porte-Croix*, ou *Chanoines réguliers*, que nous distinguons de ceux-ci parce qu'ils sont connus sous ce premier nom. Maison à Prague, où réside le général ; annexes à Vienne, en Hongrie ; 90 membres.

XXII. *Prémontrés*, fils de S. Norbert, archevêque de Magdebourg, une des lumières de l'Église au douzième siècle. Les abbayes de cet ordre sont : celle de Prague, sur le mont Sion, avec 96 religieux ; et 4 annexes, écoles de Saaz, Iglau, Reichenberg, la cure et le pèlerinage de Tepl sur le Heiligenberg, près d'Olmutz, 97 religieux ; Solau et Teutschbrod, avec 37 religieux, tous deux en Bohême ; Wiltau, près d'Insbruck, 45 membres ; Schlägl, dans le diocèse de Linz, 32 religieux ; Géras, dans le diocèse de Saint-Pœlten, 34 religieux ; Neureusch, en Moravie, 16 religieux ; ensemble, près de 357 religieux.

XXIII. *Rédemptoristes* ou *Liguoristes*. Ils ont été, comme les Jésuites, bannis en 1848. Chassés de Vienne, leur principale résidence avant cette époque, persécutés ailleurs, ils ont toutefois persévéré jusqu'à ce jour, et on les trouve à Altötting, Vilsbiburg, Niederachdorf, en Bavière ; Eggenburg, diocèse de Saint-Pœlten, en Autriche ; à Bornhofen, diocèse de Limbourg ; à Coblenz et Trèves, dans la Prusse rhénane ; à Luxembourg, Ketzeldorf, diocèse de Koniggrätz, et à Maria-Schnée, près de Budweiss, en Bohême ; en tout, à peu près 130 à 140 Pères.

XXIV. *Servites*. Serviteurs de Marie, membres d'un ordre fondé en Italie au

treizième siècle. Ils ont 2 provinces et un vice-provincial :

1° Province de Tyrol et de Carinthie : Insbruck, Volders, Rottenberg, Luggau, Kötschach, Weissenstein; 6 couvents et 52 religieux;

2° Province d'Autriche : Vienne, Gutenstein, Langegg, Schonbühl et leutendorf; 5 couvents.

Enfin le vice-provincialat en Bohême : Grülich et Gratzen, 18 religieux dans 2 couvents; en tout, 13 maisons de l'ordre et 108 à 110 religieux.

XXV. *Teutoniques* (*Chevaliers*). Une maison à Vienne avec 80 membres.

De ce que nous venons d'exposer il résulte que les ordres religieux ont en Allemagne le nombre de maisons qui suit: Franciscains observants et réformés, 99; Capucins, 87; Piaristes, 32; Bénédictins, 26; Frères de la Miséricorde, 19; Minorites, 17; Servites, 13; Dominicains, 11; Ermites, Augustins, Cisterciens, Rédemptoristes, chacun 10; Prémontrés, 7; Jésuites, 6; Chanoines réguliers et Carmes déchaussés, chacun 5; Barnabites, 4; Alexiens, 4; Méchitaristes, 2; Augustins déchaussés, Carmes chaussés, Lazaristes, Ordre de Malte, Frères des Écoles, Porte-Croix, Ordre Teutonique, chacun 1 maison ou résidence; ce qui donne un total de 373 maisons religieuses habitées par 6,500 religieux, dont 4,350 à 4,500 sont prêtres; les autres 2,050 religieux sont profès, novices, devant, après les années d'épreuves, faire profession, ou enfin frères laïques employés aux travaux domestiques et manuels. Consolant témoignage de la foi, assez puissante, dans ces temps d'incrédulité, pour inspirer à des milliers de jeunes hommes (car tous ces religieux ont été novices et jeunes au moment de faire profession) le courage d'embrasser la croix à la suite du Maître qui s'est fait pauvre et obéissant pour tous.

Enfin les femmes fournissent, de leur côté, leur contingent à l'armée active de l'Église militante en Allemagne, où nous comptons :

B. *Ordres et congrégations de femmes.*

I. *Alexiennes* ou *Cellites*, pour soigner les femmes malades. Dans le diocèse de Cologne : Cologne, Aix-la-Chapelle, Düren, Düsseldorf; 4 maisons, 49 religieuses.

II. *Anglaises* (*Dames*), instituées par Marie Ward, au dix-septième siècle, pour l'éducation des jeunes filles. Elles se sont répandues dans presque toute l'Allemagne, mais surtout en Bavière, où, d'après l'Annuaire de 1851, elles avaient des maisons à Nymphenburg, à Berg-am-Laim et Schäftlern, 113 religieuses; Augsbourg, 40; Burghausen, 31; Mindelheim, 26; Bamberg, 24; Altötting, 44; Aschaffenburg et Damm, 30; Günzburg, 18; Passau, 29; Neuburg sur le Danube, 17; total, 375 religieuses, sans les postulantes. Elles ont dans leurs pensionnats 737 élèves et 4,026 dans leurs écoles. Elles possèdent dans les États autrichiens des maisons à Saint-Pœlten, Brixen, Krems, Méran, Roveredo, Trente, avec 150 religieuses à peu près, dont 42 à Brixen; enfin, dans la province du haut Rhin, à Fulde, 14 religieuses; Mayence, 6: total, 20 religieuses. En tout, 21 maisons où vivent 550 religieuses, qui soignent l'éducation de plusieurs milliers d'enfants.

III. *Saint-Augustin* (*Sœurs de*), *pour les malades*. Aix, Neuss, 38 religieuses.

IV. *Bénédictines*, filles de sainte Scolastique, sœur de S. Benoît, 5 maisons : Salzbourg, 56 religieuses; Eichstädt, 39; Chiem, 22; Fulde, 24; Sabiona (diocèse de Trente), 20; en tout, 161 religieuses.

V. *Bon Pasteur* (*Sœurs du*), dont la maison-mère est à Angers, en France. Maisons en Allemagne : Haidhausen, près de Munich, 50; Aix-la-Chapelle, 8; près

de Munster, 4; 62 religieuses en tout.

VI. *Sainte-Brigitte* (*Sœurs de*), filles spirituelles de S. Brigitte, princesse de Suède, qui les institua au quatorzième siècle. Couvent unique à Mariä-Altmunster, dans la haute Bavière, 27 religieuses.

VII. *Carmélites*, fille de Ste Thérèse (seizième siècle) : Prague, Gmunden, (diocèse de Linz), Gratz, un couvent près de Wurzbourg, un autre près d'Insbruck, Cologne; 90 religieuses en tout.

VIII. *Saint-Charles-Borromée* (*Sœurs de la Miséricorde de*), instituées par le bienheureux Épiphane-Louis d'Estival, prêtre français, du dix-septième siècle. Deux maisons-mères : 1° Prague, filiation de la maison-mère de Nancy, d'où sont sorties les maisons de Leitmeritz, Podoll, Osegg, Reichenberg, Melnick, Budweiss, Wittingau et Prtschitz; 2° Trèves, également filiation de Nancy, ayant deux maisons à Trèves même, et au dehors 7, savoir : Saarlouis, Coblenz, Wallerfangen, Andernach, Ehrenbreitstein, Osnabrück, l'orphelinat de Cologne depuis 1852; et enfin de plus anciennes filiations à Berlin, Neisse, Oberglogau, Echternach, dans le Luxembourg ; total, 250 religieuses.

IX. *Cisterciennes*, instituées au douzième siècle, suivant la règle de Cîteaux : Marienstein et Marienstern, en Saxe, Seeligthal, près de Landshut, Oberschönfeld (diocèse d'Augsbourg), Lichtenthal, en Bade ; total, 150 religieuses.

X. *Clarisses*, instituées par Ste Claire, fille spirituelle de S. François d'Assise. L'Allemagne n'a plus que 3 couvents de cette congrégation, jadis si nombreuse et si florissante : Brixen, 49 religieuses ; Salzbourg, 28 ; Ratisbonne, avec une nouvelle filiation à Viehausen, 27 ; total, 104 religieuses.

XI. *Croix* (*Filles de la*). Maison unique à Aspal, près de Rens, 13 religieuses. C'est une filiation de la maison-mère de Liége, en Belgique.

XII. *Doctrine chrétienne* (*Sœurs de de la*), fondées au dix-septième siècle par le prêtre français Vatel. Filiation de la maison-mère de Nancy, elle a pour filles elle-même Eich et Wiltz, dans le Luxembourg, 7 religieuses.

XIII. *Dominicaines*, nées au treizième siècle dans le midi de la France. Maisons : 1° en Autriche, Lienz, Algund, Altenstadt, Bregenz, Bludenz, dans le diocèse de Brixen ; en 1852, 134 religieuses ;

2° En Bade, Constance, avec une filiation à Mersbourg, et Fribourg ; ensemble, 28 religieuses ; en tout, 301.

XIV. *Écoles* (*Sœurs des*), instituées en Bavière, en 1834, par Job et Wittmann. Maison-mère à Munich ; des filiations :

1° Dans le diocèse de Munich, auprès de Munich, Wolfrathshausen, Tölz, Lauterbach, près d'Einspach, Freysing, Laufen, Waging, Birkenstein, Giesing, Pfaffenhoffen-an-der-Ilm, Rosenheim, Scheyern, Garmisch, Dorfen, Regendorf et Wölfelsdorf, dans le comitat de Glatz; total, 103 religieuses.

2° Dans celui de Ratisbonne, Neunburg-vorm-Wald (ancienne maison-mère), Schwarzhofen, Hohenthan, Amberg, Reisbach, Regenstauf, Hahnbach, Pleistein, Eggenfelden, Stamsried, Schneiding, Bärnau, Kösching, Abendsberg, Stadt-am-Hof; total, 15 maisons, 57 religieuses.

3° Dans le diocèse d'Eichstädt : Neumark, Berching, Ingolstadt, Spalt; 4 maisons, 12 religieuses.

4° Dans le diocèse de Wurzbourg, Miltenberg et Obernburg ; 6 religieuses

5° Dans le diocèse de Passau, Aidenbach, à Augsbourg; puis, hors de Bavière, près de Brackel, en Westphalie, à Hirschau, en Bohême, à Rottenbourg, en Wurtemberg, à Breslau, en Silésie : total, en Allemagne, près de 220 professes et novices, sans les postulantes.

XV. *Écoles* (*Sœurs des*), à Gratz, avec filiation à Vöklabruck, 50 professes et

novices; à Hallein, dans le Salzbourg. En 1852, un nouvel institut à Hallein, maison principale, avec 23 religieuses. Filiations : faubourg d'Erdberg, à Vienne, 8 religieuses ; Bade, près de Vienne, 3 ; Seebenstein, près de Viener-Neustadt, 3; total, 37 religieuses. Il y a aussi 3 religieuses à Aix-la-Chapelle et 6 à Cologne, mais nous ignorons de quelle congrégation.

XVI. *Sainte-Élisabeth* (*Sœurs de*), suscitées par l'esprit de Ste. Élisabeth, landgrave de Thuringe et bienfaitrice de son pays. Maisons : Vienne, Prague, Linz, Klagenfurt, Breslau, Brunn, Kaaden, en Bohême, Grtaz, Teschen, Straubing, Neuburg sur le Danube, Aix, Luxembourg, Duren, Essen ; total, 340 religieuses.

XVII. *Franciscaines,* sous différentes dénominations. En Bavière : Augsbourg, 29 religieuses ; Dillingen, 24; Hochstædt, 8; Kaufbeuern, 23 ; Medingen, 28 ; Mindelheim, 19; Ingolstadt, 34; Reutberg, 20; total, dans ces couvents, 185 religieuses. Plus, une congrégation du tiers-ordre des sœurs de Saint-François à Aiterhofen (diocèse de Ratisbonne), 13 religieuses. En outre : en Autriche, tiers-ordre de Saint-François à Botzen, Brixen, Eppan, Girlau et Caldern, dans le Tyrol ; à Trăbau, en Moravie ; à Ehingen, dans le Wurtemberg ; et des sœurs gardes-malades de Saint-François auf der Hülle près de Telgte, en Westphalie, 18 religieuses : en tout, 17 maisons, avec 300 religieuses.

XVIII. *Saint-François de Sales* (*Sœurs de*), filles spirituelles de Ste-Françoise de Chantal, instituées au dix-septième siècle, pour l'éducation des jeunes filles. Vienne, 50 religieuses; Dietramzell, 41; Gleink, 38 ; Piehlenhofen, 24; Binerberg, 34 ; total, 187 religieuses.

XIX. *Sainte-Madeleine* (*Sœurs de*) ou *Pénitentes*, nées au temps des croisades. Couvent unique, Lauban, en Silésie, 20 religieuses.

XX. *Charité* (*Sœurs de*), filles spirituelles de S. Vincent de Paul. Maisons-mères en Allemagne :

1° Munich, à l'hôpital général; plus 5 résidences dans la ville et les environs ; en outre, Landshut, Ratisbonne, Neumarkt, Afchaffenburg, Orb, Neunburg-am-Walde, Töly, Eichstädt, Ingolstadt, Donauwörth, Amberg, Erding, Augsbourg, Sunching, Lichtenfels, Landsberg, Ottobeuern, Vilsbiburg ; ensemble, avec la maison-mère, 246 professes et novices.

2° Vienne (Gumpendorf), Léopolstatd, Linz, Steyer, Paschlavitz, Kremsier (ces 2 dernières en Moravie) : ensemble, 200 professes et novices.

3° Gratz, l'hôpital général, hôpital privé à Graben, hôpital des enfants; plus, Hengsberg et Marbourg : ensemble, 78 professes et novices.

4° Dans le Tyrol, avec une supérieure générale et trois maisons à Insbruck, Imst, Zams ; puis des résidences à Brixen, Taufers, Lienz, Sterzing, Schwatz, Rattenberg, Zirl, Silz, Wenns, Landeck, Ried, Rauders, Glurns, Bregenz, Höchst, Mittelberg, Schlanders, Meran, Lana, Botzen, Klausen, Algund, Deutschnofen, Saint-Paul, Caltern, Tramin, Neumarkt, Tessero, Borgo, Ala, Vaduz, Görz : total, 224 religieuses.

5° Schwarzach (diocèse de Salzbourg), Kufstein, Kössen, en Tyrol, Zell-am-Ziller, Schreenberg, Œstrei-chisch-Laufen, Riedenburg, Salzbourg; total, 47 religieuses ; plus, pour mémoire, la résidence de Gratz, qui est une filiation de la maison de Munich.

6° Fribourg en Bade, 28 religieuses avec quelques filiations ; plus, dans la province ecclésiastique du haut Rhin, à Haigerloch, Sigmaringen, Mayence, Limbourg, Rottweil, Rottenburg, Wangen, filiations de la maison-mère de Stra sbourg.

7° Fulde, avec filiation à Erfurt, et Fritzlar; 29 religieuses, dont 21 dans la maison-mère.

8° Munster, en Vestphalie, à l'hôpital Clément; plus, Lembeck, Clèves, Warendorf, Geldern, Bocholt, Borken, Kempen, Dülmen, Emmerich, Hüls, Darfeld, Cranenburg, Bekum, Recklinghausen, Goch, Cösfeld, Anhalt, Saint-Tönis, Calcar, Arnsberg, Meppen; total, 161 sœurs professes et novices.

9° Paderborn, en Westphalie, avec filiations à Bochum, Brilon, Gesecke, Hamm, Heiligenstadt, Warburg, Werl, Wiedenbruck; total, 31 religieuses, en 1849; plus deux stations en Silésie, Ratibor et Beuthen, 9 religieuses; à Cologne, 33 religieuses, c'est-à-dire au total 1,100 sœurs de cette congrégation, au moins.

XXI. *Notre-Dame* (*Sœurs de la congrégation de*), B. M. V., filles spirituelles du B. Pierre Fourier; 7 maisons : Paderborn, 12 religieuses; Trèves, 9; Cösfeld, 5; Essen, 13; Luxembourg, 11; Offenbourg 11; Rastadt, 9; total, 70 religieuses.

XXII. *Pauvre Enfant-Jésus* (*Sœurs du*), instituées, il y a quelques années seulement, à Aix-la-Chapelle, où est la maison principale; les filiations à Cologne, Bonn, Derendorf, près de Dusseldorf, Dusseldorf; 40 religieuses.

XXIII. *Providence* (*Sœurs de la*), fondation française pour l'instruction; 5 résidences, filiations de la maison-mère en France : Münster, 6 religieuses; Saint-Maurice, près de Münster, 4; Cösfeld, 2; Remich, dans le Luxembourg, 2; Dalheim, *id.*, 2; total, 17 religieuses.

XXIV. *Récollettes*. Maison unique à Engen; 16 religieuses.

XXV. *Sacré-Cœur de Jésus* (*Sœurs du*), filles spirituelles d'Anne Brunetti, de Venise, fondées en 1810, pour l'instruction des pauvres : Gratz, 28 religieuses; Trente, 45, à peu près, sur les 149 religieuses qu'avait en 1849 la congrégation entière, dont la maison-mère est à Vérone.

XXVI. *Servites*, filles de Ste Julie de Falconieri, du treizième siècle : Munich, 41 religieuses; Arco, en Tyrol, 21; total, 62 religieuses.

XXVII. *Teutonique* (*Sœurs de l'ordre*), fondation nouvelle se rattachant aux temps anciens. Elles ont soin des malades. Leur maison principale est à Troppau, en Silésie; 41 religieuses, avec des filiations à Engelsberg, Freudenthal, en Silésie, et Lana, en Tyrol; total, 90 religieuses.

XXVIII. *Ursulines*, filles de Ste-Angèle de Merici, du seizième siècle; institut très-répandu, s'occupant de l'éducation de milliers de jeunes filles. Elles ont en Allemagne 32 maisons : Vienne, 68 religeuses; Prague, 50; Salzbourg, 44; Linz, 43; Landshut, 40; Insbruck, 40; Gratz, 38; Straubing, 37; Breslau, 37; Ahrweiler, 34; Bruneck, 34; Goritz, 34; Klagenfurt, 33; Brunn, 32; Schweidnitz, 30; Cologne, 26; Wurzbourg, 25; Duren, 23; Olmutz, 20; Fribourg, 20; Kuttenberg, en Bohême, 18; Dorsten, 16; Fritzlar, 16; Villingen, 16; Dusseldorf, 15; Erfurt, 14; Laybach, Skofialoca, Aix-la-Chapelle, 10; Liebenthal, 7; Duderstadt, 7; Nonnenwörth, 6; Altbreisach, 4. Tout l'effectif des Ursulines peut s'élever ainsi en Allemagne à 900 religieuses.

En résumant tous ces chiffres nous obtenons un total de 6,000 vierges consacrées au Seigneur. Il s'en manque de 500 que ce total soit égal à celui des religieux; mais le progrès constant que font les congrégations de femmes promet que leur nombre dépassera bientôt celui des congrégations d'hommes.

Il y a donc 12,500 personnes appartenant à des congrégations religieuses dans l'Église catholique d'Allemagne. Au commencement de ce siècle elle en comptait plus de 50,000. Mais la majeure partie de ces 12,500 personnes, qui habitent 547 maisons religieuses, si nous ajoutons aux 373 couvents d'hommes cités plus haut les 174 cou-

vents occupés par les femmes, sans compter les petites résidences attachées aux écoles ou donnant asile aux sœurs gardes-malades, ont été obligées ou de construire à neuf leurs demeures, ou de les rebâtir sur des ruines, avec les débris des plus magnifiques monastères, des plus vastes couvents que l'Europe ait possédés pendant des siècles, et que la haine des ennemis de l'Église était parvenue à renverser de manière à ne pas en laisser pierre sur pierre. Cette haine, que l'Allemagne n'a pas engendrée, mais dont elle s'est laissé envahir, et qui l'a entraînée, s'est couverte de trois principaux prétextes. D'abord on a soutenu que les couvents consomment la moelle d'un pays; ensuite on a fait aux couvents le reproche de vouloir enrayer la marche du temps et entraver le travail, la science, la civilisation; enfin on leur a reproché de nuire, par leur grand nombre, aux progrès de la population. 1° Or la plupart des couvents d'Allemagne ont à lutter contre le besoin; ils appartiennent à des ordres dont la pauvreté est un des vœux principaux. 2° Les journées ne s'y passent pas dans l'oisiveté; religieux et religieuses sont soumis à des règles dont l'une des premières est toujours le travail de l'esprit ou celui des mains; c'est tantôt la direction d'un gymnase ou d'une école, tantôt le ministère pastoral ou le soin des malades. 3° Pour répondre en un mot au troisième reproche, qu'est-ce que 12,500 religieux et religieuses par rapport aux millions et aux dizaines de millions d'âmes qui constituent la population catholique de l'Allemagne? Ceci nous amène à parler de cette

VII. *Population catholique*. — Après avoir établi la situation du clergé séculier et régulier sur des documents certains, nous devons de la même façon justifier ce que nous avons dit au commencement de cet article, à savoir qu'il y a en Allemagne à peu près 19 millions et demi de non-catholiques et 23 millions de catholiques. Il faut le constater par des chiffres authentiques. Ces chiffres, nous les prenons dans les Annuaires, Ordos, Brefs, et autres documents émanant chaque année de l'autorité épiscopale (*Diocesan-Schematismen*), qui ont une incontestable autorité, et, là où ils manquent, nous y avons suppléé par le Manuel du Dr Brühl sur la situation de l'Église catholique, son clergé et ses institutions, publié à Bockenheim en 1850, et dont les chiffres quasi-officiels présentent de grandes garanties d'exactitude. Nous allons énumérer la population catholique des diocèses d'Allemagne, en commençant par la plus forte et en indiquant chaque fois la source d'où le chiffre est tiré.

DIOCÈSES.	POPULATION.	DOCUMENTS.	ANNÉES.
1. Breslau (sans les délégations)	1,416,847	Schematismus de	1851
2. Prague	1,363,000	Id.	1850
3. Olmutz	1,324,696	Id.	1852
4. Koniggrätz	1,223,686	Id.	1850
5. Cologne	1,164,874	Manuel de Cologne	1850
6. Leitmeritz	1,019,527	Schematismus de	1850
7. Vienne	1,003,177	Dr Brühl	1849
8. Fribourg	996,000	Dr Brühl, août	1850
9. Budweis	944,360	Statistique de	1859
10. Brunn	737,366	Dr Brühl	1850
11. Trèves	736,680	Schematismus de	1851
12. Linz	706,566	Id.	1852
13. Ratisbonne	647,250	Id.	1852
14. Sechau, siége à Gratz	645,385	Id.	1852
A reporter	13,929,414		

DIOCÈSES.	POPULATION.	DOCUMENTS.	ANNÉES.
Report.	13,929,414		
15. Augsbourg	598,935	Schematismus de.	1853
16. Rottenbourg.	554,814	Statistique de	1852
17. Paderborn	538,000	Schematismus de.	1849
18. Munich-Freysing.	505,669	Id.	1853
19. S.-Pœlten.	503,684	Statistique de.	1853
20. Munster	500,000	Gaz. du dim. de Munster. . . .	1851
21. Laybach.	499,032	Dr Brühl.	1849
22. Wurzbourg.	481,756	Schematismus de.	1852
23. Trente	435,907	Dr Brühl.	1849
24. Brixen	378,656	Schematismus de.	1853
25. Lavant	351,257	Dr Brühl	1849
26. Passau	278,252	Schematismus de.	1851
27. Spire	261,876	Id.	1852
28. Bamberg.	257,465	Id.	1852
29. Trieste et Capodistria.	243,041	Dr Brühl.	1849
30. Gurk, Klagenfurth.	228,802	Schematismus de.	1853
31. Mayence	218,500	Dr Brühl.	1849
32. Limbourg.	203,955	Id.	1849
33. Salzbourg.	202,222	Schematismus de	1851
34. Vicariat apostolique de Luxembourg	190,000	Id.	1852
35. Goritz.	187,190	Dr Brühl.	1850
36. Léoben	186,997	Id.	1850
37. Osnabruck	170,000	Comparé aux chiffres de Hildesheim donnés ci-après.	
38. Eichstadt.	153,277	Schematismus de.	1852
39. Fulde.	120,000	Dr Brühl	1850
40. Hildesheim.	63,000	Gaz. du dim. de Munster. . . .	1851
41. Diocèses unis : Parenzo et Pola. .	60,743	Dr Brühl	1849
42. Délégations de Brandebourg et de Poméranie, à Berlin	37,181	Schematismus de Breslau . . .	1850
43. Vicariat apostolique de Saxe. . .	32,846	Statistique de.	1850
44. Vicariat apostolique du Nord, Hambourg	8,000		
45. Vicariat apostolique d'Anhalt. . .	1,350	Dr Brühl	1850
Total.	22,322,326		

Ces chiffres additionnés donnent une somme de 22,322,326 catholiques. Cela ne fait donc qu'une différence de 680,000 avec le chiffre approximatif de 23 millions de catholiques que nous avons mis en avant en commençant. Mais quelques explications justifieront cette différence. D'abord, puisque c'est de la statistique, il y a nécessairement du variable : les chiffres changent d'un jour à l'autre, d'une année à l'autre. En second lieu, dans ces données des diocèses, les hommes sous les armes ne sont pas comptés. En outre, l'Allemagne, malgré les émigrations, a évidemment vu s'augmenter sa population dans les dernières années. Nous en avons un exemple frappant pour le diocèse de Cologne. Dans le Manuel dont nous nous sommes servis (Cologne, 1850), on lit, page 7, que le nombre des catholiques, de 1825 à la fin de 1849, est monté de 850,000 à 1,164,874, ce qui pour 24 ans fait une augmentation de 314,874, ou, par année, l'une dans l'autre, de 13,150. Nous avons pris le chiffre 1,164,874 dans notre énumération des diocèses, parce que nous n'en avons pas de plus nouveau, parce qu'il est le chiffre authentique du milieu du siècle, dont nous ne sommes pas encore fort éloignés. Toutefois, chaque année apporte certainement une va-

riante, et, d'après le mouvement antérieur qui donnait 13,150 catholiques de plus chaque année, en 1858 ce seraient déjà 104,200 catholiques à ajouter à celui des fidèles du diocèse de Cologne. Il en est relativement de même pour les autres diocèses, suivant que l'année d'où est tiré le chiffre énoncé s'approche ou s'éloigne de celle où nous écrivons. Notre donnée est donc constatée, et se trouve plutôt au-dessous qu'au-dessus de la vérité.

VIII. *Rapports de l'Allemagne catholique avec le Saint-Siége. Nonciatures.*

Le chef visible de l'Église, le légitime successeur de saint Pierre, à qui incombe le soin de toutes les Églises de la terre, et qui serait en droit de surveiller personnellement tous les premiers pasteurs, exerce parfois ce droit par des représentants. A la longue, et par suite d'une entente du Saint-Siége avec les divers gouvernements temporels, on assigna des résidences déterminées à ces représentants, d'où, depuis lors (1), ils exercent leur double mission, tantôt comme représentants du Saint-Père, princes des États de l'Église, faisant partie du corps diplomatique, tantôt comme légats du Pape, pourvus d'instructions relatives à l'application de certains droits de juridiction ecclésiastique, entre autres et principalement concernant la marche du procès d'information qu'entraîne toute élection ou nomination d'évêque dans le ressort de leur nonciature.

L'Allemagne a de nos jours deux de ces nonciatures, savoir : 1° la nonciature de Vienne, près de l'empereur d'Autriche ; 2° celle de Munich, près du roi de Bavière. Les deux nonces sont des archevêques *in partibus*.

Telle est la situation de l'Allemagne moderne au point de vue religieux. Cette situation ne répond sans doute complétement ni aux espérances des uns ni aux craintes des autres. Les premiers se promettaient, autant que les seconds redoutaient, de voir peu à peu le catholicisme disparaître du sol germanique : ils se sont trompés les uns et les autres. Le catholicisme renaît de toutes parts ; l'Église commence à reconquérir peu à peu les libertés qui assurent son progrès, aussi bien que celui des peuples qui lui obéissent, tout en conservant précisément par là leur indépendance nationale ; car un peuple conquiert les droits et les priviléges qui constituent sa grandeur, sa liberté et son bonheur, à mesure qu'il devient plus véritablement catholique.

P. Charles de S.-Aloyse.

ALLEMAND (Louis), archevêque d'Arles et cardinal, ordinairement appelé le cardinal d'Arles, naquit d'une famille noble au château d'Arbent, près de Bugay, assista, avant d'être évêque, au concile de Constance. Le Pape Martin V le créa cardinal en 1426, le revêtit de diverses charges de sa cour et l'employa dans plusieurs négociations importantes et difficiles. Lorsque Eugène IV quitta pour la première fois le concile de Bâle, Allemand se trouvait à Rome, dont il partit promptement, d'après les ordres du Pape, pour se rendre à Bâle, où toutefois il devint un des principaux orateurs du parti antipapal. En 1438, le concile s'étant séparé du Pape, Allemand se mit à la tête des schismatiques bâlois, poursuivit la déposition d'Eugène (1439), l'élection de l'antipape Félix V (Amédée de Savoie), et se montra constamment, comme un chef de parti, vigoureux, éloquent, habile, mais passionné, malgré ses bonnes intentions. Eugène le déclara déchu de la pourpre et de toutes ses dignités (1440). Cependant les Bâlois, y com-

(1) *Voy.* l'article Légats.

pris leur antipape, s'étant soumis au successeur légitime d'Eugène, Nicolas V, celui-ci rétablit le cardinal d'Arles dans toutes ses dignités, et, l'année suivante, Allemand mourut à Salon, une des villes de son diocèse, plein de tristesse de ses anciennes erreurs. C'est du moins ce que rapportent les meilleurs historiens, et ce que prouverait l'autorisation donnée par Clément VIII, en 1527, d'honorer ce cardinal comme un saint. Sa vie privée avait été exemplaire et féconde en vertus. Conf. Raynaldus, *Continuatio Annalium Baronii*, ad ann. 1426, n° 26; 1439, n° 19 sq.; 1440, n° 1 sq.; 1449, n° 7; et Bayle, Dictionn., au mot *Allamandus*.

HÉFÉLÉ.

ALLEN (GUILLAUME), cardinal, a rendu d'immortels services à l'Église catholique d'Angleterre. Né à Rossal, dans le Lancashire, d'une ancienne famille, en 1532 (sous Henri VIII), il se distingua sous la reine Marie la Catholique (1553 - 1558) comme prêtre et professeur à Oxford. En 1556 il fut fait chanoine d'York; mais à l'avénement d'Élisabeth il fut dépouillé de toutes ses dignités. Il se rendit alors à Louvain.

Le plan d'Élisabeth était de laisser le clergé catholique s'éteindre en Angleterre, et dans ce but elle défendit de consacrer aucun prêtre, de former aucun théologien. L'intolérance de cette princesse semblait avoir atteint son but lorsqu'Allen conçut le projet de fonder à l'étranger des colléges destinés à l'instruction des prêtres anglais. En effet, appuyé par de fidèles amis, il érigea en 1568 un collége dans l'université de Douai, récemment instituée par Philippe II, roi d'Espagne. Ce collége eut bientôt 150 membres, et dès les cinq premières années le docteur Allen put envoyer plus de 100 missionnaires en Angleterre. Élisabeth en fut tellement irritée que, pendant le soulèvement des Pays-Bas, elle promit à l'Espagne de fermer les ports d'Angleterre aux insurgés flamands si l'Espagne consentait à dissoudre le collége du docteur Allen. Requesens, gouverneur espagnol des Pays-Bas, s'y prêta, et Allen fut obligé de transférer son collége à Reims, dont son protecteur, le cardinal de Lorraine, était archevêque. Allen devint chanoine de Reims, et Élisabeth, exaspérée de son impuissance, donna cours à sa haine en faisant exécuter les prêtres catholiques qu'on put saisir en Angleterre, notamment ceux que les écrits du docteur Allen y avaient attirés; car Allen appartient aux écrivains polémistes les plus solides de son temps. Le Pape récompensa tous ses services en le créant cardinal et archevêque de Malines. Allen mourut à Rome en 1594.

ALLIANCE (L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE). *Voy*. BIBLE.

ALLIANCE ALLEMANDE (PACTE DE L'), CONGRÈS DE VIENNE. De même que la révolution française fut en politique le pendant de la réforme religieuse du seizième siècle, ainsi le traité de paix de Lunéville (9 février 1801) et le recez de la députation de l'empire du 25 février 1803, fondé sur ce traité, fut le pendant de la paix de Westphalie, par rapport à l'Église catholique. Ce que la paix de Westphalie avait laissé de biens à l'Église, la paix de Lunéville l'engloutit presque totalement. En retour de 21,026,000 florins de revenus annuels, les princes sécularisés obtinrent des promesses de pension, et l'Église la vague assurance que les cathédrales qu'on conserverait recevraient des dotations permanentes. Nous comprendrons la situation de l'Allemagne, à la suite de ce pillage, en lisant ce qu'en dit un vicaire général, M. de Wessenberg, dans un Mémoire adressé au congrès de Vienne (1) : « Ses propriétés lui ont

(1) Kluber, *Actes du Congrès de Vienne*, t. IV, p. 300.

été enlevées; son antique organisation n'a plus d'appui légal; ses institutions les plus essentielles sont sans revenus assurés; les pieuses et humbles fondations dont le recez de la députation de l'empire de 1803, § 65, avait ordonné la conservation, ont été elles-mêmes depuis détournées arbitrairement de leur destination et privées de leurs administrateurs légitimes; les diocèses sont la plupart sans évêques; les chapitres s'éteignent; leur influence canonique est entravée; en général, au milieu de l'incertitude qui règne dans les attributions respectives du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, les autorités ecclésiastiques manquent de la considération et de l'appui nécessaires pour tenir la main à la discipline de leurs églises. » — L'Église d'Allemagne languit dans cet état d'abandon pendant onze années, jusqu'au moment où la chute de l'empereur Napoléon lui rendit quelque espérance. Les rois coalisés avaient dû leur succès bien plus à la Providence qu'à leurs armes, et l'on espérait que, après avoir reconnu sa main toute-puissante dans les désastres des Français en Russie et dans l'issue de la bataille de Leipzick, ils rendraient, à leur entrée à Paris, justice à l'Église. Mais cet espoir s'affaiblit dès qu'on connut les stipulations de la première paix de Paris, dont l'article 3 avait laissé à la France la possession d'Avignon et du comtat Venaissin, sans stipuler aucune indemnité en faveur du Saint-Siége, leur ancien et légitime possesseur. C'était de la part des souverains une véritable ingratitude; car Pie VII, par ses prières, ses souffrances et sa fermeté, avait été leur plus fidèle allié. L'article 32 de ce traité de paix stipulait aussi que, dans l'espace de deux mois, les puissances engagées dans la dernière guerre enverraient à Vienne leurs plénipotentiaires, pour y arrêter les conventions définitives résultant des articles de la paix conclue. Parmi ces articles le sixième portait : « Les États d'Allemagne seront indépendants et seront unis par un lien fédéral. » Dans tout cet instrument de paix il n'est fait nulle mention de l'Église catholique d'Allemagne. La date de l'ouverture du congrès était fixée au 1[er] août, et fut bientôt remise, par les monarques réunis à Londres, au 1[er] octobre. En novembre, le congrès n'avait encore guère donné signe de vie, quoique dès le 1[er] octobre un grand nombre de princes et d'hommes d'État fussent réunis à Vienne. L'Église catholique n'était représentée que par le plénipotentiaire du Pape, le cardinal Consalvi, et par le vicaire général de Constance, Wessenberg, qui s'y trouvaient de droit; le chevalier de Wambold, doyen de la cathédrale de Worms, Gollfrich, prébendier de la cathédrale de Spire, l'avocat Schier, laïque autrefois syndic du couvent de Worms et alors procureur de la cour suprême de Manheim, s'y étaient rendus d'eux-mêmes; ces trois derniers se donnèrent plus tard le titre d'orateurs. C'étaient des hommes de valeur, mais ils étaient isolés. M. de Dalberg, prince primat d'Allemagne et archevêque de Ratisbonne, dont c'eût été avant tout le devoir de représenter les intérêts et de gérer les affaires de l'Église, ne parut ni en personne ni par un fondé de pouvoir. Parmi les princes allemands du premier et du second rang, il n'y avait que François I[er], empereur d'Autriche, et Maximilien I[er], roi de Bavière, qui appartinssent à l'Église catholique. Le ministre tout-puissant de ce dernier souverain était le comte de Montgelas, ancien illuminé. L'empereur François et ses ministres continuaient à traiter les affaires ecclésiastiques dans l'esprit et selon les principes de Hontheim et de Joseph II. Enfin, les populations catholiques de l'Allemagne n'étaient pas convaincues encore de la nécessité de l'unité et de l'indépendance pour leur Église, comme elle en a acquis la conviction depuis 1838. Dalberg et

Wessenberg nourrissaient le projet d'une Eglise nationale allemande, auquel heureusement la Prusse n'était pas favorable. Il n'était pas question alors de la presse catholique, qui ne date que de la fête séculaire de la réforme des protestans de 1817.

Avant de traiter les affaires spéciales, telles que la restauration de la Prusse avec la population qu'elle avait en 1806, le sort du grand duché de Varsovie, la destinée du roi de Saxe, les plénipotentiaires des cinq cours allemandes (Autriche, Prusse, Bavière, Hanovre et Wurtemberg) se formèrent en comité vers le milieu d'octobre, pour préparer la future organisation de l'Allemagne. Déjà le chancelier d'État de Prusse, prince de Hardenberg, avait remis au prince de Metternich (1) un projet qui, sérieusement modifié et adopté par la Russie, fut présenté au comité, au nom des cours de Vienne, de Berlin et de Hanovre, le 16 octobre (2). Ce projet rencontra une telle opposition qu'au bout de quatre semaines de silence le comité fut dissous. L'initiative intéressée des cinq cours dans cette circonstance avait blessé les autres États souverains d'Allemagne, qui craignaient, non sans raison, d'être sacrifiés, car c'était bien l'intention au moins du ministre de Prusse, M. de Stein. Ces États insistaient par des notes répétées sur la nécessité de restaurer l'empire d'Allemagne; mais, à leur grand mécompte, ils apprirent par le ministre du Hanovre, comte de Munster, qu'avant la conclusion de la paix de Paris l'empereur François avait nettement renoncé à ce titre. Ce ne fut qu'après le retour de Napoléon que les affaires d'Allemagne furent de nouveau traitées officiellement entre tous les princes souverains d'Allemagne, avec le concours du roi de Danemark et du roi des Pays-Bas, souverains, l'un du Holstein, l'autre du Luxembourg. Enfin, au bout de dix séances tenues du 23 mai au 10 juin, on aboutit au pacte fondamental de l'alliance allemande. Le Wurtemberg et Bade seuls refusèrent leur signature, qu'ils donnèrent plus tard. Ce pacte consiste en onze articles généraux et quelques articles spéciaux.

ARTICLE 1er. « Les princes souverains et les villes libres d'Allemagne, y compris l'empereur d'Autriche et les rois de Prusse, de Danemark et des Pays-Bas, s'unissent par une alliance permanente qui se nomme l'alliance allemande. »

ART. 2. « Le but de cette alliance est la conservation de la sûreté extérieure et intérieure de l'Allemagne, l'indépendance et l'inviolabilité de chaque État allemand. »

ART. 3. « Tous les membres de l'alliance ont, en tant que membres de l'alliance, les mêmes droits. Ils s'obligent tous de même à maintenir indissoluble l'acte d'alliance. »

ART. 4. « Les affaires de l'alliance seront traitées en assemblée. Les membres de l'alliance auront, par leurs plénipotentiaires, les uns des voix entières, les autres des parts de voix. »

ART. 5. « L'Autriche a la présidence. »

ART. 6. « La différence des partis religieux chrétiens ne peut produire, dans les pays et territoires de l'alliance allemande, aucune différence dans la jouissance des droits civils et politiques, etc., etc. »

Cependant les défenseurs de l'Église catholique de l'Allemagne, c'est-à-dire les orateurs que nous avons nommés, remirent, peu après l'ouverture du Congrès, un Mémoire signé de vingt-cinq prélats et chanoines, en date du 30 octobre, dans lequel ils exposaient la triste situation des États sécularisés depuis le

(1) Kluber, *Actes du Congrès de Vienne*, t. I, p. 75.

(2) Ibid., p. 57.

recez de 1803, les nombreuses vexations qu'ils avaient eu à subir, et proposaient non-seulement la révocation des décisions de ce recez (§ 48-58), qui étaient devenues la loi commune et obligatoire de la nation allemande, mais encore une garantie sérieuse en faveur des sécularisés. Le chef de l'alliance allemande devait recevoir plein pouvoir de protéger efficacement chacun de ses membres. En outre, les orateurs remirent le même jour un exposé de la triste situation de l'Église catholique allemande, disloquée, dévastée, et réclamèrent ses possessions anciennes, ses droits perdus et ses libertés aliénées. Cet exposé était rédigé avec une grande franchise et contenait de dures vérités. Les orateurs rendaient le congrès attentif aux déplorables conséquences d'un pareil état de choses, conséquences qui, malheureusement, se réalisèrent. Le 17 novembre, le cardinal Consalvi transmit au prince de Metternich, président du congrès, une note dans laquelle il se plaignait, au nom du Saint-Père, des traitements inouïs infligés à l'Église catholique d'Allemagne depuis 1803, et demandait avec instance la restitution des biens et des droits de l'Église (1). Enfin, le 27 novembre, Wessenberg exprimait par écrit, au nom des catholiques allemands, leur désir de rentrer dans leurs propriétés, dans leur organisation, dans leurs droits primitifs et leurs libertés. « Toutes les voix de la nation allemande, disait-il, s'uniront à la motion faite d'introduire dans le document fondamental de l'alliance les résolutions suivantes. « On pourvoira à ce qu'un concordat soit conclu le plus tôt possible avec le Saint-Siége, pour l'institution et la dotation canoniques des évêchés et des archevêchés, et pour les garanties légales dues à l'Église catholique. L'initiative en sera dévolue aux autorités suprêmes de chaque État. Dès que le concordat sera conclu, il fera partie intégrante et essentielle de l'organisation de l'alliance; il sera placé sous la sauvegarde des princes, des États souverains et du tribunal de l'alliance, et tous les évêchés constitueront ensemble l'Église allemande sous un seul primat. Les évêchés et les chapitres de l'Allemagne seront, autant que possible, conservés; toutefois on procédera à une délimitation juste et convenable des diocèses, conforme aux besoins résultant du changement des anciennes résidences épiscopales ou de l'érection de nouveaux diocèses. On destinera à la dotation de ces diocèses, des établissements qu'ils réclament, et surtout des séminaires, les biens-fonds qui existent encore, avec droit, pour les évêques, de les administrer. Les revenus et possessions régulières des cures, des écoles et des églises seront solennellement garantis, et on ne pourra prendre aucune mesure relative à la disposition de ces biens sans que l'Église en soit prévenue. Toutes les fondations, sans exception, qui sont désignées par le § 65 du recez de 1803 seront rétablies, et seront rendues à leur pieuse et charitable destination. L'État, loin de porter atteinte aux droits administratifs conformes au but des fondations, en favorisera l'exercice (1). »

Wessenberg remit, à la même date, un autre Mémoire dans lequel il réclamait pour les évêques et les chapitres des cathédrales, au nom du pacte d'alliance, tous les priviléges des États, et, quant à leurs personnes et à leurs biens, le rang et les droits réservés aux États séculiers médiatisés (2).

En même temps, par un exposé sans date, qui résumait les demandes des deux documents précédents, il réclamait

(1) Laspeyres, *Hist. de la const. actuelle de l'Église cath. de Prusse*, p. 756.

(1) Klüber, t. IV, p. 299.
(2) Ibid., p. 301.

une augmentation de la dotation des archevêchés, des évêchés et des chapitres cathédraux.

Enfin, au moment où les négociations de l'alliance allemande devaient être reprises, le 4 mars 1815, les orateurs présentèrent un dernier Mémoire où ils proposaient qu'on adjoignît aux travaux du congrès les représentants de l'Église de l'Allemagne catholique. Cette démarche fut vaine comme les précédentes. Ces courageux efforts n'auraient eu quelque succès que dans le cas où l'empereur François aurait agi sérieusement en qualité de protecteur de l'Église catholique, et aurait tenu à ce qu'avant tout on donnât satisfaction à l'Église.

Le congrès opposa un silence persévérant à toutes les réclamations, à toutes les représentations, et disposa, sans se gêner, des propriétés autrefois ecclésiastiques situées au delà du Rhin, comme, en 1803, le recez de Ratisbonne avait disposé de celles de la rive gauche, abandonnant l'Église à la générosité des princes. Dans les quatre premiers projets de réorganisation de l'alliance allemande, soumis en décembre 1814 et février 1815 à l'assemblée des princes et des villes souveraines de l'Allemagne, on passait absolument sous silence les affaires de l'Église catholique. Dans le projet autrichien de mai 1815, on proposait simplement, sous la rubrique des *Droits des sujets*, l'égalité des droits civils et politiques de tous les sujets appartenant aux communions chrétiennes, savoir : des catholiques, des luthériens et des réformés. Le projet prussien du 4 mai réclamait des droits égaux pour les trois partis religieux dans tous les États de l'alliance (1). Un projet ultérieur, rédigé par l'Autriche et la Prusse en commun, portait à l'article 15 : « L'Église catholique d'Allemagne recevra, sous la garantie de l'alliance, une organisation qui assurera ses droits et la satisfaction de ses besoins. Les droits des évangéliques seront réglés dans chaque État par la Constitution de ces États, et les droits fondés sur les traités de paix et sur d'autres conventions valables seront conservés. » Les orateurs élevèrent, dans un nouveau document du 29 mai 1815, de très-sérieuses objections contre la rédaction de cet article ; ils firent observer entre autres qu'on accordait aux évangéliques une chose qu'ils possédaient déjà et qu'ils ne réclamaient par conséquent pas, tandis que l'Église catholique devait se contenter d'espérances vagues et éloignées. « Et qui donc, ajoutaient-ils, lui donnera l'organisation dont on parle ? Ce ne seront pas sans doute les souverains des confessions dissidentes (1). »

Enfin, sur la demande de la Bavière, on laissa tout à fait de côté l'art. 15 (2); et comme, en définitive, le congrès partagea entre les puissances alliées elles-mêmes les possessions du prince primat archevêque de Ratisbonne, l'Église catholique revint du congrès plus pauvre qu'elle n'y était arrivée.

Quant au Saint-Siége apostolique, le cardinal Consalvi obtint qu'on lui restituât toutes ses possessions d'au delà du Pô ; seulement on reconnut à l'Autriche la partie de Ferrare en deçà du Pô, et le droit de garnison dans Ferrare et Comachio. Avignon et le comtat Venaissin avaient déjà été abandonnés, sans dédommagement, à la France, par le traité de Paris. Le cardinal Consalvi fit une protestation, au nom du Saint-Siége, le 14 juin, contre cette mesure, et en général contre tout ce que le congrès avait conclu de préjudiciable aux intérêts de l'Église catholique (3).

Nous ne pouvons terminer cet article sans ajouter quelques observations (4).

(1) Kluber, t. II, p. 305. Conf. 313.

(1) Kluber, t. IV, p. 295.
(2) *Ibid*, t. II, p. 307, 366, 476, 535.
(3) *Ibd.*, t. IV, p. 310, et t. VI, p. 437.
(4) Conf. *Congrès de Vienne*.

D'abord il avait été très-préjudiciable aux intérêts de l'Église catholique que ceux qui prenaient sa défense n'eussent pu complétement s'entendre dans les demandes qu'ils avaient soumises au congrès. Le Saint-Siége réclamait une restitution intégrale, *restitutio in integrum*. Les orateurs firent de même, mais seulement dans le second Mémoire du 30 octobre ; cependant ils se seraient facilement contentés, comme il appert de leurs Mémoires et des documents antérieurs, d'une dotation raisonnable. Wessenberg parlait d'une organisation définitive, au moyen d'un concordat et de la création d'un primat, chef de l'Église catholique d'Allemagne; mais ni la restitution intégrale, ni une primatie d'Allemagne n'étaient possibles. En attendant, le Saint-Siége dut protester contre le nouveau partage des biens de l'Église, effectué sans qu'on se fût même donné la peine de s'entendre avec lui. Or une transaction avec Rome était évidemment possible : le concordat conclu avec Napoléon l'avait prouvé.

En second lieu, quant à la création d'un primat pour toute l'Allemagne catholique, elle était impraticable dans la position respective de l'Autriche et de la Prusse.

Enfin l'opposition des orateurs à l'admission de l'article 15 fut un acte de prudence. Les protestants, qui n'avaient rien perdu, et dont un petit nombre seulement étaient adjoints à la tolérante Bavière, auraient facilement fondé de nouvelles prétentions sur cet article, surtout en Autriche, et la Prusse n'aurait pas hésité à agir dans ce sens, comme leur appui et leur garant.

Voy. J.-L. Kluber, *Actes du congrès de Vienne dans les années* 1814 *et* 1815, 8 vol. in-8 et un volume supplémentaire, Erlangen, 1815-1835. Le même, *Coup d'œil sur les négociations du congrès de Vienne*, Francfort, 1816, 3 vol. C.-A.-T. Laspeyres, *Histoire et organisation de l'Église catholique de Prusse* (*Coup d'œil sur les négociatoins du congrès de Vienne relatives aux affaires de l'Eglise catholique*, p. 755), Halle, 1840. J.-J. RITTER.

ALMON (עַלְמוֹן). 1° Ville de Lévites, dans la tribu de Benjamin (1). Les Paralipomènes (2) la nomment aussi Almath (עָלֶמֶת), qu'un simple coup d'œil prouve être, dans les deux textes, la même ville.

2° Station des Israélites durant leur pèlerinage dans le désert (3).

ALOGES. Hérétiques auxquels on applique communément certains passages de S. Irénée (4) et de S. Denys le Grand, évêque d'Alexandrie (5). Cependant leur nom apparaît pour la première fois dans S. Épiphane (6), qui en parle très-longuement, mais très-confusément. Selon l'opinion commune, les Aloges étaient : 1° des ennemis de la divinité de Jésus-Christ, du Λόγος ; 2° des adversaires des écrits de S. Jean; 3° des ennemis des Montanistes. L'auteur de cet article a cherché à démontrer cette opinion dans la revue trimestrielle de Tubingue (7). Döllinger a soutenu une opinion toute nouvelle à leur sujet, dans son excellent ouvrage intitulé : *Hippolyte et Calliste* (8). Son argumentation se divise en deux parties : I. Une partie négative : « Les Aloges ne sont pas des monarchiens ; » II. Une partie positive : « Les Aloges sont une variété des Montanistes. »

I. Döllinger rappelle que S. Épiphane, si rigoureux en fait d'orthodoxie, dit de ces hérétiques (9) : « Sauf qu'ils rejettent les écrits de S. Jean, ils enseignent la même foi que nous, « δοκοῦσι τὰ ἴσα

(1) *Jos.*, 21, 18.
(2) 6, 60.
(3) *Nombr.*, 33, 46.
(4) *Adv. Hæres.*, III, 11, 9.
(5) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 25.
(6) *Hæres.*, 51.
(7) 1851, p. 564.
(8) P. 293.
(9) *In Hæres.*, 51, 4.

ἡμῖν πιστεύειν. » Or S. Épiphane n'aurait certainement pas dit cela si les Aloges avaient rejeté les deux dogmes fondamentaux du Christianisme, la divinité de Jésus-Christ et la sainte Trinité.— On ne peut nier que cet argument ne soit de poids; il peut même être renforcé, comme il l'a été dans la Revue trimestrielle de Théologie de Tubingue (1). Döllinger s'appuie encore (2) sur un autre passage du même chapitre de S. Épiphane : « δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας. » Si l'on entend par διδασκαλία « doctrine, » ce passage a évidemment le même sens que le premier et décide en faveur de l'orthodoxie des Alôges; mais, d'après tout l'ensemble, et surtout d'après le sens des paroles qui précèdent immédiatement, il faut entendre ce passage de cette façon : « Du reste, c'est-à-dire à l'exception des écrits de S. Jean, les Aloges paraissent admettre intégralement la sainte Écriture (διδασκαλία). » Expliqué de cette façon, ce texte n'est plus un témoignage en faveur de l'orthodoxie des Aloges, et le premier passage cité demeure seul. Mais ce passage unique est-il en état de contrebalancer tous les soupçons d'antitrinitarisme qui pèsent sur les Aloges?

1° Ces soupçons se fondent sur les reproches que les Aloges adressaient au quatrième Évangile et à l'Apocalypse. Döllinger cherche à démontrer (3) qu'à cet égard on ne trouve dans S. Épiphane aucune preuve certaine contre l'orthodoxie des Aloges; car, dit-il, « on peut expliquer les paroles de ce Père en ce sens que les Aloges rejetaient ces deux livres du Nouveau-Testament, non par des motifs dogmatiques, par conséquent hérétiques, mais par des motifs critiques. Le contenu de l'Apocalypse surtout leur aurait paru puéril et invraisemblable (1); dans l'Évangile de S. Jean ils auraient regretté l'absence de l'histoire de l'enfance de Jésus; ils auraient cru y trouver des contradictions avec les données des autres Évangiles; ils auraient tenu Cérinthe pour l'auteur de ces deux livres, et admis en particulier que le mot λόγος n'avait pas été appliqué au Fils de Dieu par S. Jean, mais bien par Cérinthe. Ainsi on avait pu les nommer ἄλογοι, alors même que leur foi sur la divinité du Christ était orthodoxe. »

J'avoue qu'on peut comprendre S. Épiphane comme le fait Döllinger, et dans ce cas rejeter la première accusation contre les Aloges; mais cela n'est pas nécessaire si les autres chefs d'accusation subsistent. Or, c'est ce qui arrive, car :

2° S. Épiphane dit (2) : « Théodote l'ancien, antitrinitaire connu, n'est qu'un *provin* des Aloges, ἀπόσπασμα. » Pour affaiblir ce témoignage, Döllinger (3) croit que S. Épiphane a voulu dire seulement « que les Aloges, en rejetant le quatrième Évangile, auraient frayé la voie à Théodote, en renversant le plus solide appui du dogme de la divinité du Christ. » Il affaiblit ainsi une assertion d'Épiphane d'une façon que nous ne pouvons admettre, et par conséquent nous ne tenons pas ce second chef d'accusation pour réfuté.

3° En outre, il y a contre les Aloges d'autres textes graves de S. Épiphane que Döllinger a tout à fait passés sous silence. Épiphane dit (4) : « On ne peut douter que S. Jean n'ait eu en vue les Aloges et ceux qui leur ressemblent par ces paroles : *Nunc ecce antichristi multi* (5). » Ceci prouve qu'ils enseignaient une doctrine précisément contraire au Christ. Il dit dans ce même chapitre :

(1) 1854, p. 367, Héfélé.
(2) P. 303.
(3) P. 308.

(1) Epiph., *Hær.*, 51, 32.
(2) *Hær.*, 54, 1.
(3) P. 304.
(4) *Hær.*, 51, 3.
(5) I *Jean*, 2, 18.

« ἀλλότριοι παντάπασιν τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας. » Cette expression certes ne convient pas à un parti qui aurait été orthodoxe quant aux dogmes fondamentaux, comme Döllinger le prétend, et, tout bien considéré, il nous serait difficile d'admettre même le premier point négatif, à savoir que les Aloges n'aient pas été des antitrinitaires.

II. La partie positive de l'argumentation de Döllinger tend à établir que les Aloges étaient une branche de Montanistes. Il en appelle à S. Irenée (1) et à S. Épiphane (2), par conséquent précisément aux textes dont d'autres concluent que les Aloges combattaient les Montanistes. On ne peut nier qu'ici Döllinger argumente avec une grande sagacité; et toutefois je tiens la thèse contraire comme beaucoup plus fondée, et j'ai cherché à démontrer, dans l'article déjà cité (3), que les Aloges, d'après les textes allégués ci-dessus, étaient, dans le fait, des adversaires des Montanistes. HÉFÉLÉ.

ALPHA et **OMÉGA**, la première et la dernière lettre de l'alphabet grec, sont, ainsi réunis, employés par S. Jean, dans son Apocalypse (4), pour désigner la Sagesse divine, origine et terme de toutes choses. Ces paroles s'expliquent par celles qui suivent : « Le premier et le dernier, le commencement et la fin. » S. Augustin croit qu'on s'est servi de très-bonne heure de cette expression dans la liturgie. L'Ancien Testament a des textes correspondants (5). La version syriaque traduit Olaph et Tau, la version arabe Eliph et Ie, parce que dans le syriaque et l'arabe les deux lettres nommées sont les premières et les dernières de l'alphabet. Les Indiens expriment aussi le commencement et la fin d'une chose par la première et la dernière lettre de leur alphabet.

(1) *Adv. Hæres.*, III, 11, 9.
(2) *Hæres.*, 51, 33.
(3) *Rev. trim. de Théol. de Tubingue*, 1851, p. 361-368.
(4) 1, 8; 22, 13; 21, 6.
(5) Conf. *Isaïe*, 41, 4; 44, 26; 48, 1.

ALPHÉE. 1° Père de l'apôtre S. Jacques le Mineur (1), désigné comme un des frères du Seigneur (2), par conséquent sans aucun doute l'époux de Marie, nommée dans S. Marc (3); celle-ci a toujours été considérée comme sœur de la mère de Jésus, c'est-à-dire comme étant Marie Cléophas, laquelle, selon S. Mathieu (4) et S. Jean (5), était avec Marie, mère du Sauveur, au pied de la croix (6). Alphée est donc le même personnage que Cléophas. Seulement il ne faut pas considérer ces deux noms, qui diffèrent en apparence, comme deux noms réellement différents, désignant la même personne; car c'est un seul et même nom modifié par une double prononciation du mot חלפי, le ח étant prononcé une fois comme dans חַגַּי = Ἀγγαῖος, l'autre fois comme dans פֶּסַח = φασέκ, les voyelles d'ailleurs étant aussi modifiées.

2° Père de Lévi, c'est-à-dire S. Matthieu (7).

ALPHONSE TOSTADO naquit, au commencement du quinzième siècle, à Madrigal ou Madrigalejo, en Espagne, étudia à Salamanque, y enseigna dès l'âge de vingt-deux ans la philosophie et la théologie, assista avec distinction au concile de Bâle, et fut nommé par le Pape Eugène IV évêque d'Arica, où il mourut en 1455. Son immense érudition excitait tellement l'étonnement qu'on lui fit cette épitaphe : *Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne*. Au fait il est surprenant que, dans une vie aussi courte, il ait pu acquérir tant de connaissances variées

(1) *Matth.*, 10, 3. *Marc*, 3, 18. *Luc*, 6, 15 *Act.*, 1, 13.
(2) *Gal.*, 1, 19.
(3) 15, 40.
(4) 27, 56.
(5) 19, 25.
(6) Conf. *Bolland.*, 9 avril.
(7) *Marc*, 2, 14.

et écrire un nombre si prodigieux de volumes. Ses œuvres, dans la plus nouvelle édition, Venise, 1728, ne forment pas moins de 27 vol. in-f°, dont 24 consacrés à ses *Commentaires sur la Bible.* Les trois autres volumes renferment ses écrits de moindre importance, par exemple son *Commentaire sur la Chronique d'Eusèbe,* et l'opuscule *Contre les Ecclésiastiques concubinaires,* plus les tables. Ses commentaires bibliques sont infiniment plus développés que les anciens et célèbres commentaires de Nicolas de Lyre, mais ils renferment beaucoup de choses superflues. Tout ce qui peut avoir le rapport même le plus éloigné à un texte biblique, il l'expose avec toutes les questions possibles qui s'y rattachent et qui en naissent, et auxquelles il répond, avec toutes les difficultés imaginables qu'il résoud, mais souvent en faisant des digressions si inutiles que le texte lui-même reste inexpliqué. La première édition de Tostado a été faite par les ordres du cardinal Ximinès, en 1507, à Venise, en 13 vol. in-fol.

ALPHONSE Ier, roi de Portugal, est un personnage remarquable dans l'histoire de l'Église, parce que, conformément aux opinions prédominantes au moyen âge, il crut devoir demander au Pape l'autorisation d'accepter la dignité royale. Son père, Henri de Bourgogne, avait épousé une fille d'Alphonse VI, roi de Léon et de Castille, et en avait reçu en dot, comme fief castillan, sous le nom de « comté du Portugal, » une province occidentale arrachée aux Maures.

En 1128, le jeune Alphonse, dont le père était mort en 1112, prit les rênes du gouvernement et rendit son comté entièrement indépendant de la Castille. Il eut encore plus de bonheur en battant, le 26 juillet 1139, les Maures, beaucoup plus nombreux que les Portugais, dans la célèbre bataille d'Ourique, à la suite de laquelle son armée le proclama roi. Il affirma qu'une apparition céleste l'avait encouragé à livrer cette bataille et lui avait ordonné d'accepter ce titre. En vain la Castille protesta contre cette dénomination; Innocent II la confirma en 1142; Alphonse se fit couronner, l'année suivante, à la diète de Lamégo, par l'archevêque de Braga. En même temps il se reconnut feudataire du Pape et obligé à un tribut. Alphonse agrandit notablement le Portugal par ses conquêtes. Il mourut en 1185, après avoir été toute sa vie dévoué aux intérêts de l'Église. Il fut le fondateur de l'ordre militaire d'Avis de Coïmbre.

ALTMANN, évêque de Passau. L'Église le compte parmi ses saints. Précurseur de Grégoire VII en Allemagne, zélateur de la gloire de l'Église, adversaire ardent des usurpations du pouvoir temporel non moins que des désordres du clergé, il est appelé (1) : *Vir apostolicæ conversationis et magnarum in Christo virtutum,* et la Chronique de l'époque (2) parle de lui en ces termes : « Altmann était un homme d'une piété, d'une modestie, d'une sainteté telles qu'il fut aimé de tous, vénéré par Grégoire VII et par le saint évêque Anselme de Lucques, autant qu'il fut haï et craint par les schismatiques et les débauchés. Sa mort attrista tous les gens de bien et réjouit les méchants. » Né probablement, entre 1010 et 1020, de parents illustres, *claris parentibus*, en Westphalie, patrie de tant d'hommes remarquables, il reçut sa première éducation scientifique dans l'école de la cathédrale de Paderborn, qui jouissait d'une grande réputation depuis que le saint évêque Meinwerk (1036) lui avait consacré sa sollicitude pastorale. On a prétendu, mais sans aucune preuve, qu'il était de la famille des comtes de Püten ou Wettin. Il acheva ses études à Paris, dirigea pendant plu-

(1) Lamb., *Annal.* (Pertz., *Monum.*, VII, 252.)

(2) *Chronicon Bernoldi.* (Pertz, *Monum.*, VII, 452.)



sieurs années l'école de Paderborn, y connut Henri III, qui le nomma prévôt d'Aix-la-Chapelle et l'un de ses chapelains. Il conserva ce titre même après la mort de l'empereur (5 octobre 1056). Nous le trouvons à la suite d'Agnès à Ratisbonne, dans l'automne de 1064, pendant le pèlerinage de l'impératrice aux saints lieux. Lorsqu'en 1065 Eigilbert, évêque de Passau, mourut, Altmann, sur les instances de l'impératrice, même avant son retour de la Terre-Sainte, fut nommé évêque de Passau, à la joie du clergé et du peuple, qui avaient souvent entendu louer sa piété, son savoir et son énergie. Une députation vint au-devant de lui en Hongrie, lui présenta la crosse et l'anneau, et S. Gebhard de Salzbourg, qui était devenu son ami au temps où ils étudiaient ensemble à Paris, le consacra. On a peu de renseignements sur les premières années de son épiscopat. Une lutte immense s'était engagée : Grégoire VII avait jeté le gant au siècle en attaquant tous ses désordres. A Passau, comme dans presque toute l'Église d'Allemagne, la discipline ecclésiastique était tombée en ruines. Le saint évêque entreprit, à l'exemple du Pape, la réforme des abus. Il fonda d'abord de nouveaux couvents, releva la discipline des anciens, et mit ainsi devant les yeux du clergé séculier le modèle qu'il avait à suivre. En 1067 (le 30 septembre) il créa dans le faubourg de Passau un chapitre de Chanoines réguliers de S. Augustin, destiné à élever de pieux ecclésiastiques. En 1070 il bâtit un couvent d'Augustins sur la montagne qui avoisine la ville de Mautern, sur le Danube, réforma le couvent de Saint-Florian, celui de Saint-Hippolyte, à Saint-Pœlten (1081), chassa les mauvais moines de Kremsmunster, érigea un couvent, en dehors de son diocèse, à Reitenbach, dans la haute Bavière, et convoqua son clergé à un concile où l'on devait lire les prescriptions du Pape relatives à la pureté sacerdotale. Une partie de son clergé fut tellement irritée de toutes ces réformes qu'elle conçut des projets de vengeance et songea à se débarrasser d'un évêque aussi ardent. Altmann ne put d'abord triompher des résistances désespérées qu'il rencontra; mais, vers la fin de 1074, il en vint à bout, en menaçant des peines les plus sévères les récalcitrants. La grande lutte de l'empire et du sacerdoce l'amena aussi sur le champ de bataille où s'agitaient de si puissants intérêts. Il embrassa, avec plus de décision qu'aucun évêque du midi de l'Allemagne, le parti du Pape. A dater de 1072 on ne l'avait plus vu à la cour de l'empereur, dont la conduite brutale le désolait. Seul, avec Gebhard, de tous les évêques allemands du midi, il ne s'était pas rendu à la diète de Worms (24 janvier 1076), où s'était agitée la question de la déposition du Pape. Il publia ouvertement l'excommunication de l'empereur, et assista, en qualité de légat, à la diète d'Ulm, en 1076, où l'on traita des affaires de l'empire; mais, l'année suivante, l'empereur le déposséda et le chassa de son diocèse. Des ecclésiastiques mécontents l'avaient calomnieusement accusé de choses odieuses. Le saint évêque se réfugia en Saxe, y vécut quelque temps dans une extrême pauvreté, puis se rendit à Rome, où le Pape le reconnut et le reçut dans sa dignité épiscopale. En 1081 il put reprendre possession de son siége, grâce à Léopold d'Autriche, qui le soutint vigoureusement, tandis que Henri passait les Alpes. Depuis ce moment il paraît qu'on le laissa tranquille, et il put paisiblement veiller sur son troupeau jusqu'au jour de sa mort, le 8 août 1090. C'est le chanoine de Saint-Florian, Jodok Stülz, qui a écrit ce qu'il y a de mieux sur Altmann. Son ouvrage a paru à part et en outre dans *les Mémoires de la classe philosophique et historique de l'Académie impériale des Sciences*, à Vienne, 4 vol., 1re part. 219-287. HOLZWARTH.

ALTO (S.), fondateur du couvent d'Altomunster en Bavière, fut, au rapport de son biographe du neuvième siècle (1), un Écossais émigré (probablement un Irlandais). Après avoir reçu du roi Pepin la forêt d'Alto, qui a conservé son nom jusqu'à nos jours, et grâce aux contributions volontaires des fidèles des frontières de Bavière et de Souabe, édifiés de sa pieuse vie, il bâtit l'église et le couvent d'Altomunster; S. Boniface consacra l'église, et, à la demande d'Alto, accorda aux femmes l'autorisation d'y entrer. Alto, aidé de ses moines, défricha de grandes portions de l'épaisse forêt et en fit des prairies et de fertiles champs de blé. On n'a la date exacte ni de la fondation de ce couvent ni de la mort de son fondateur. Restauré au dixième siècle, le couvent passa aux mains des religieuses Bénédictines d'Altdorf, qui le livrèrent aux moines d'Altomunster.

En 1487, le duc George le Riche le donna à vingt-cinq moines et à soixante religieuses de Sainte-Brigitte (2). Aujourd'hui il s'y trouve à peu près trente religieuses de cet ordre. — *Voy. Hist. du couvent de Ste-Brigitte d'Altomunster en Bavière*, par Maur Gandershofer, Munich, chez Lindauer, 1830. Cf. Bolland., *in Vit. S. Altonis*, 9 *febr. Hundii Metrop.*, ed. Ratisb., II, 54. *Mon. Boic.* X. *Archiv. de la haute Bavière*, t. I, cah. 2, p. 155-160. Mabill., *Annal.*, I, 21, n. 77. Rudhard., *Hist. de la Bav.*, p. 281-282. Seiter., *Hist. de S. Boniface*, p. 527. SCHRÖDL.

ALVAREZ (DIÉGO), de l'ordre de Saint-Dominique, après avoir professé la théologie à Rome, devint et resta pendant trente ans archevêque de Trani (dans le royaume de Naples). Il fut un des premiers et des plus remarquables adversaires du Molinisme (1), et un des défenseurs les plus solides de la prémotion physique ou de la prédétermination de la grâce, contre les Jésuites. Le Dominicain Bannez (2) se servit d'Alvarez pour obtenir de Rome une condamnation de l'écrit de Molina sur l'accord de la liberté humaine et de la grâce divine. Alvarez fut aussi un des principaux orateurs des Dominicains. Durant les conférences où se jugea la discussion élevée entre les Dominicains et les Jésuites sur la grâce, conférences connues sous le nom de « Congrégation *de Auxiliis*, » il remporta de fréquentes victoires contre les Molinistes, comme dit le Carme bavarois Alexandre Saint-Jean de la Croix (3) : « *Crebra contra Molinistas victoria inclaruit.* » Toutefois il faut comparer à ce témoignage ce que dit, au sujet de ces victoires, Maxime Mangold (4). Alvarez mourut archevêque de Trani, en 1635; il laissa plusieurs écrits qui se rapportent généralement aux controverses de l'époque. Son confrère et son successeur dans les conférences sur la grâce qui eurent lieu à Rome, Thomas de Lemos, était mort en 1629. *Voy.* Echardi, *Script. ord. Præd.*, t. II, et l'art. CONGRÉGATION DE AUXILIIS. SCHRÖDL.

ALVAREZ, PELAYO (*Alvarus Pelagius*), Minime espagnol, pénitencier à la cour de Jean XXII, à Avignon, nommé par ce Pape évêque de Cora en Morée, plus tard promu à l'évêché de Sylves, dans les Algarves, mourut en 1349. Il fut un des défenseurs les plus remarquables de l'autorité papale contre les docteurs de Sorbonne Marsile de Padoue et Jean de Jandun (5) (Jean de

(1) *Voy.* Mabill., *Act. SS. Sæcul.*, III, p. II, p. 217.
(2) *Voy.* BRIGITTE (ordre de Ste-).

(1) *Voy.* CONGRÉGATION DE AUXILIIS et MOLINA.
(2) *Voy.* CONGR. DE AUXILIIS.
(3) Conf. Fleury, *Hist. contin. ad. ann.* 1635 § 19.
(4) *Reflex. in Alexandri continuationem Hist. eccles. Cl. Fl.*, t. I, p. 234-241.
(5) *Voy.* MARSILE.

Paris), qui, les premiers, en Occident, soutinrent la Césaréopapie, et contre les alliés de ces docteurs, les Fraticelli et les Spirituels de l'ordre des Minimes (1). Il composa à cette occasion et dans d'autres circonstances : *Speculum Regum; Collyrium adversus Hæreses; Commentarium in IV libros Sententiarum; Sermo coram Johanne* XXII; *Apologia pro Johanne* XXII, *adversus Marsilium Patavinum et Guill. Occamum ; Summa de Planctu Ecclesiæ.*— Ce dernier livre : *de Planctu Ecclesiæ* (2) est le plus important ; il y déplore les abus et la décadence de l'Église et des différents États de son temps, et en cherche le remède dans le rétablissement de l'autorité pontificale, qu'il exagère jusqu'à la donner comme source de l'autorité temporelle des princes. L'ermite Augustin Trionfi d'Ancône, mort à Naples en 1328, est l'écrivain du moyen âge qui, dans son livre *de Potestate ecclesiastica,* a poussé le plus loin cette opinion sur l'autorité papale.

AMALÉCITES. AMALEC (עֲמָלֵק) était fils d'Eliphas et petit-fils d'Esaü, de la lignée principale des Edomites (3). Toutefois cet Amalec ne peut pas avoir été le père des Amalécites, car, dans ce cas, ils n'auraient pu former au temps de Moïse un peuple aussi important qu'ils semblent l'être d'après le Pentateuque (4). De plus, vers le temps d'Abraham, par conséquent longtemps avant Esaü, Chodorlahomor et ses alliés combattent les Amalécites près de Cadès (5), et c'est le premier peuple que nomme Balaam (6); enfin, jamais ils n'apparaissent comme une race alliée aux Israélites ou aux Edomites ; ils sont nettement distingués de ces derniers (7), qui restent neutres lorsque Saül entreprend une guerre d'extermination contre les Amalécites. Josèphe a, par conséquent, certainement tort lorsqu'il les fait dériver de ce petit-fils d'Esaü, qu'il les donne pour une race édomite, et considère le pays des Amalécites comme une portion de l'Idumée (1).

Leur territoire, qui paraît n'avoir jamais eu de frontières bien déterminées, était situé au sud de la Palestine (2), se bornait au territoire des Philistins (3) et au mont Seïr (4), en s'étendant d'Hévila jusqu'à Sur (5). Les Amalécites semblent aussi avoir, dans des temps antérieurs, résidé au milieu de la Palestine, sur le territoire qui devint celui de la tribu d'Ephraïm (6). Ils combattirent les premiers les Israélites à leur sortie d'Egypte, furent battus, soumis, placés sur la même ligne que les peuples cananéens (étant probablement de même race), et destinés comme ceux-ci à une extermination complète (7). Ils se montrèrent toujours hostiles aux Israélites, s'allièrent, du vivant de Moïse, aux Cananéens (8), et, au temps des Juges, aux Ammonites (9) et aux Madianites (10). Plus tard Saül, à la demande de Samuël, entreprit la guerre contre eux, en triompha, et vit même tomber entre ses mains leur roi, que Samuel fit mettre à mort (11).

David eut aussi, à plusieurs reprises, à les combattre, et le fit toujours avec succès (12). Enfin les derniers restes de ce peuple furent exterminés, au temps d'Ezéchias, par la tribu de Siméon, qui prit possession de leur pays (13). Les rois

(1) *Voy.* FRATICELLI, OCCAM, SPIRITUELS.
(2) Ulm., 1474, et Venet., 1560.
(3) *Genes.*, 36, 12, 16. I *Paralip.*, 1, 31.
(4) *Exode*, 17, 8 sq. *Nombr.*, 24, 20.
(5) *Gen.*, XIV, 7.
(6) *Nombr.*, 24, 20.
(7) I *Paralip.*, 18, 11.

(1) *Ant.*, II, 1, 2.
(2) *Gen.*, 14, 7. *Nombr.*, 13, 30.
(3) I *Rois*, 27, 8.
(4) I *Paralip.*, 4, 43.
(5) I *Rois*, 15, 7.
(6) *Juges*, 5, 14 ; 12, 15.
(7) *Exode*, 17, 8.
(8) *Nombr.*, 14, 43-45.
(9) *Juges*, 3, 13.
(10) *Ibid.*, 6, 3 ; 7, 12.
(11) I *Rois*, 14 et 15.
(12) I *Rois*, 27, 8 ; 30, 1. II *Rois*, 8, 12.
(13) I *Paralip*, 4, 43.

amalécites paraissent avoir tous porté le nom d'Agag (1). Leur capitale (2) n'est indiquée nulle part. D'après des traditions arabes, les Amalécites sont une des souches les plus anciennes des peuples arabes, issus de Cham; ils descendraient donc de la même souche que les Cananéens; Philon les avait déjà comptés parmi les Phéniciens. *Cf.* Reland, *Palæst. illustr.*, p. 78-82.

WELTE.

AMAN (הָמָן), ministre et favori du roi Assuérus (3), irrité contre Mardochée, dont il croyait avoir reçu un outrage, résolut l'extermination de tous les Juifs. Il obtint l'autorisation royale nécessaire à son projet, tomba toutefois en disgrâce avant d'avoir pu le réaliser, et fut exécuté.

Il est désigné comme un descendant d'Agag (אֲגָגִי) (4), et les Juifs postérieurs (5) ont entendu par là le roi amalécite Agag (6), faisant ainsi descendre Aman du peuple amalécite, déjà voué à la mort du temps de Moïse (7). Cependant la version alexandrine (8) et le fragment deutéro-canonique du livre d'Esther (9) le désignent comme un Macédonien, ce qui serait confirmé par son nom et celui de son père, qui sont persans, comme on le voit par l'exemple de Daniel, 1, 7. Cf. Herbst., *Introd.*, t. IV, p. 274.

AMAN (FÊTE D'). *Voyez* PURIM (FÊTE DE).

AMANA (אֲמָנָה) est nommé, dans le Cantique des cantiques (10), à côté des monts Sanir et Hermon. Sanir était le nom dont les Ammonites se servaient pour désigner le mont Hermon (1), transportant probablement à toute la chaîne le nom d'un de ses sommets ou d'une de ses parties principales. Par conséquent, il faut entendre ici par « sommet d'Amana » une partie du mont Hermon ou de l'Anti-Liban. On peut déterminer sa position d'après ce qui est dit au livre des Rois (2); le fleuve d'Abana ou Amana, découlant de l'Hermon, est très-vraisemblablement le Chrysorrhoas, ou le moderne Baradi, traversant Damas et baignant ses environs. D'après cela, le sommet d'Amana serait un point de l'Anti-Liban situé au nord-ouest de Damas.

AMAND (S.), APÔTRE DES BELGES. On trouve dès le quatrième siècle des évêchés en Belgique : ainsi à Tongres (transféré à Maëstricht en 452), à Tournay et Arras (à Cambrai depuis 545); mais la migration des peuples avait, ici comme ailleurs, causé bien des dommages à l'Église. Le Christianisme était entièrement à rétablir en Belgique, et il fallait d'abord lui gagner ceux qui lui étaient le plus hostiles. Cette double tâche fut entreprise par Audomar, par Livin, par Éligius, et surtout par Amand. Né dans les environs de Nantes de parents pieux, Amand entra à l'âge de vingt ans dans un couvent, et s'y prit d'un tel amour pour la vie monastique que ni les prières ni les menaces des siens ne purent le faire rentrer dans le monde. Il se rendit bientôt après à Bourges, où, sous la conduite du saint évêque Austregisil, il mena pendant cinq ans une vie austère, dans une pauvre cellule. Revenant en France, en 628, d'un pèlerinage de Rome, il fut sacré évêque sans qu'aucun diocèse spécial lui fût assigné. Il chercha à répandre la foi parmi les Flamands, les Slaves de la Carinthie et

(1) *Nombr.*, 24, 7. I *Rois*, 15, 8 sq.
(2) I *Rois*, 15, 5.
(3) *Esth.*, 3, 1 sq. *Voy.* les art. ASSUÉRUS et ESTHER.
(4) *Esther*, 3, 1.
(5) Jos., *Ant.*, XI, 6, 5.
(6) *Nombr.*, 24, 7. I *Rois*, 15, 8, 9; 20, 32.
(7) *Exode*, 17, 4. *Deut.*, 25, 17 sq.
(8) *Esth.*, 9, 24.
(9) *Ibid.*, 16, 10.
(10) 4, 8.

(1) *Deut.*, 3, 9.
(2) IV, 5, 12 (K'tib. : Abana).

les provinces voisines du Danube. Banni par le roi Dagobert, auquel il avait librement reproché ses désordres, il alla prêcher l'Évangile en Gascogne et en Navarre; mais Dagobert ne tarda pas à le rappeler, et S. Amand, reprenant ses premières missions, se rendit dans les environs de Gand, où il trouva fort peu d'accueil, fut maltraité, battu et souvent mis en danger de mort. Son zèle n'en fut point refroidi; l'apôtre se multiplia pour racheter et instruire des captifs, les baptisant, leur annonçant sans relâche la parole de Dieu. Cette activité infatigable, couronnée du don des miracles, finit par attirer une multitude de païens, qui se mirent à renverser d'eux-mêmes les temples de leurs idoles, à demander le baptême, et bientôt les dons du roi et les offrandes des païens convertis mirent S. Amand à même de bâtir plusieurs couvents et plusieurs églises, qui devinrent les plus fermes appuis du Christianisme dans ces contrées. En 646 Amand fut, contre son gré, élu évêque de Maëstricht; sa position difficile vis-à-vis d'un clergé perverti et le désir de porter l'Évangile aux peuples de l'Austrasie encore idolâtres lui firent offrir sa démission au Pape Martin Ier. Le pontife n'accéda point à sa prière, et ce ne fut que plus tard qu'elle fut exaucée, à Rome même, où S. Amand était allé la renouveler. Il prêcha quelque temps encore, se retira au couvent d'Elnon, dans les environs de Tournay, et y introduisit une sévère discipline. Il y mourut dans un âge fort avancé, en 684. On fait mémoire de lui le 6 février.

FRITZ.

AMATH (Ἀμαθῖτις χώρα), où Jonathas Machabée vint à la rencontre de l'armée de Démétrius, envoyée contre lui (1); ne doit pas être combiné avec Amath, en deçà du Jourdain, à 21 milles au sud de Pella (1), mais plutôt avec Hamath, plus tard Épiphanie, près de l'Oronte (2), et désigne la contrée où était située cette ville.

(1) 1 *Mach.*, 12, 25.

AMAURY, ou **AMALARIUS**, Amalhard, liturgiste. Après avoir été assez longtemps diacre à Metz, il devint abbé de Hornbach; il assura la mémoire de son nom par l'ouvrage qu'il termina en 820, sous le titre : *de Ecclesiastico officio libelli quatuor*, dédié à l'empereur Louis le Débonnaire, et imprimé entre autres dans la bibliothèque des Pères de l'Église, de Lyon, t. XIV, p. 934-1032. Le premier livre renferme quarante et un chapitres, et traite surtout du cycle de Pâques, des dimanches de Septuagésime, Sexagésime, etc., des cérémonies de la semaine sainte. Le second livre traite, en vingt-six chapitres, du jeûne des Quatre-Temps, de la tonsure, des ordres mineurs, des membres de la hiérarchie ecclésiastique, des ornements en usage durant les diverses cérémonies, de leur origine, de leur signification. Le troisième livre explique, en quarante-cinq chapitres, les diverses parties de la sainte Messe en général, puis les particularités de la Messe durant l'Avent, Noël, à l'office des Morts. Enfin le quatrième livre parle, en quarante-cinq chapitres, des heures canoniales du jour et de la nuit, de différentes fêtes, de la prière, de la sépulture, et des cérémonies en général. Cet ouvrage renferme de fréquentes interprétations mystiques et allégoriques, qui ne sont pas toujours satisfaisantes et qui ne seraient plus guère goûtées aujourd'hui. Tout, selon Amaury, a une signification profonde, les sandales, les mouchoirs, les suaires, le moindre détail. Du reste, il faut reconnaître qu'Amaury fait preuve d'une grande érudition et donne souvent de fort belles ex-

(1) *S. Jérôme, Onom. s. Voy.* Reland, *Palæst. illustr.*, p. 559.

(2) *Voy.* ce mot.

plications. Il écrit dans le style et le goût de son époque et doit être jugé d'après son temps. Ceux qui ont le sens et le goût des usages liturgiques, et qui aiment les explications mystiques, apprécieront autrement l'ouvrage d'Amaury que l'homme de pure et sèche raison, sans piété et sans foi, qui méconnaît les rapports intimes du dogme et du culte, et n'y voit qu'idolâtrie et superstition.

FRITZ.

AMAURY, disciple d'Alcuin, évêque de Trèves, occupa ce siége sous Charlemagne, depuis 809 ou 810, et paraît être mort vers 814. En 811 il se rendit comme ambassadeur, avec Pierre, abbé de Nonantule, à Constantinople, auprès de l'empereur Michel. Les annalistes franks et la lettre de Charlemagne à l'empereur Michel (1) donnent des détails sur cette ambassade. La mort de l'évêque paraît avoir suivi de près son retour. Nous possédons de lui : 1° *Epistola ad Carolum Magnum de cæremoniis Baptismi;* 2° *Epistola responsoria ad Petrum Nonantulam* et *versus Marinos*. En outre il écrivit, comme il le marque lui-même dans son *Epistola responsoria* : 1° *de Consententia divini officii cum authenticis;* 2° *de Scrutinio et Baptisterio ;* 3° *de Nocturnalibus Officiis et de aliis quæ in die aguntur, et de Cœna Domini et Parasceve, et Sabbato sancto*. Il ne faut pas le confondre avec Amaury de Metz. Conf. Froben., *Opp. Alcuini*, t. II, p. 517 sq., où se trouvent ses ouvrages.

AMAURY DE CHARTRES, né à Bène, village du diocèse de Chartres (d'où aussi Amaury de Bène), étudia à Paris, t y professa, vers la fin du douzième siècle, la logique et 'exégèse. L'univerité de Paris le rappa d'une sévère censure la uite de quelques propositions contraires à la doctrine de l'Église. Il en appela au Pape Innocent III, qui confirma la sentence. Amaury, dit-on, en mourut de chagrin peu de temps après, en 1204, à Saint-Martin-des-Champs. Ses disciples, parmi lesquels le plus important fut, sans contredit, David de Dinan, propagèrent sa doctrine hérétique; ils eurent le même sort que leur maître; quelques-uns même furent condamnés au bûcher par un concile de Paris, en 1209.

La doctrine d'Amaury, qu'on confond d'ordinaire avec celle de David de Dinan, est plus remarquable que les circonstances de sa vie. Amaury, enseignant la philosophie, s'était beaucoup familiarisé avec le système d'Aristote et le paganisme. Le paganisme grec avait enseigné l'existence d'une matière éternelle, base et substratum de toutes choses. Aristote décrit cette matière, qu'il nomme la première, comme une matière originairement informe, amorphe, substance primordiale des choses, n'ayant besoin que de mouvement pour donner naissance à tous les êtres. Matière et mouvement constituent l'être, selon Aristote. Strabon embrassa la doctrine d'Aristote et la développa. Plus tard elle fut complétement adoptée par les Arabes. C'est ainsi qu'elle parvint jusqu'à Amaury. Lorsqu'il passa de la philosophie, et plus immédiatement de la logique, à l'explication des saintes Écritures, il enseigna que le chaos, dont parle le livre de la Genèse, n'est que cette matière primordiale qui, au moyen du mouvement, devint la cause d'où naquirent toutes choses. Attribuant à la matière une puissance créatrice, il la proclamait par là même matière absolue, et Amaury et les siens ne se firent pas scrupule de l'identifier complétement avec le Dieu créateur du monde, conception que nous retrouvons tout entière de nos jours dans l'ouvrage de Weisse : « Idée de la Divinité, » et dans d'autres

(1) *Opp. Alcuin.* II, 581.

prétendus philosophes modernes, selon lesquels Dieu est la matière, qui tire tout d'elle-même comme elle réabsorbe tout en elle. Les propositions fondamentales d'Amaury de Chartres et de David de Dinan sont : « Tout est Dieu, et Dieu est tout. Tout ce qui est est un, et cet un est Dieu. Dieu est l'être et l'essence de toutes les créatures. Créateur et créatures sont essentiellement même chose. Dieu est l'idée universelle, et, *vice versa*, l'idée elle-même est Dieu (1). » Le procédé par lequel Dieu se meut, et par lequel le monde se développe, parcourt, chez Amaury comme chez Sabellius, trois périodes, périodicité dans laquelle se manifeste la Trinité. Mais cette trinité est purement symbolique. Il y a une période du Père, dans laquelle domine la loi mosaïque ; une période du Fils, dans laquelle les sacrements, le Baptême et la Cène remplacent le culte judaïque ; et une période du Saint-Esprit, qui commence à Amaury lui-même. Avec cette dernière période cessent les sacrements et toutes les cérémonies du culte. Le Saint-Esprit est l'âme de chaque homme, il s'incarne en chacun, et voilà pourquoi chacun est Dieu, comme le Christ était Dieu. Tout homme est à la fois Christ et Esprit-Saint. Le Père s'est également incarné dans l'Ancien Testament ; il est devenu homme en Abraham.

Ce grossier panthéisme entraînait les plus déplorables conséquences morales. Si le Saint-Esprit opère tout dans l'homme, ce qu'on appelle d'ordinaire péché n'est plus péché, car Dieu ne peut pécher. La foi seule sauve, et quiconque croit a la certitude du salut. Cette certitude ne peut être ébranlée par aucune faute, car la faute que commet celui en qui demeure le Saint-Esprit n'est plus faute. Celui qui a la foi ne peut plus pécher, quand il commettrait des adultères et des fornications. On sait que ces propositions étranges et subversives ont reparu dans des temps beaucoup plus récents et que Luther les a longuement exposées et défendues. Amaury fit donc du Christianisme le symbole vide et superficiel d'un grossier panthéisme, dont le principe fondamental proclame un Dieu identique avec la matière. La transsubstantiation, crue dans la période du Fils, n'était qu'une figure de la manière dont la nature se comporte par rapport à Dieu. Dieu est la substance universelle, tout le reste est accident. C'est pourquoi Dieu est dans le pain avant comme après la consécration. Le symbole cesse quand la vérité est connue, et cette vérité naturelle doit reprendre tous ses droits. Amaury de Chartres est compté parmi les précurseurs de la réforme par les protestants, tels que Flacius, Flath, Robert Vougtan, Hase, etc.

STAUDENMAIER.

(1) *Voir* Staudenmayer, *Philosophie du Christianisme*, t. I, p. 633-638.

AMAZIAS (אֲמַצְיָה. LXX, Ἀμασίας).

1° Fils et successeur du roi de Juda Joas (1), il ressembla à son père, fit d'abord ce qui était juste devant Jéhovah, non toutefois sans réserve comme David (2) ; car il ne détruisit point les hauts lieux et le peuple continua à y sacrifier et à y brûler de l'encens (3). Il punit les meurtriers de son père, conformément à la loi de Moïse (4), en ne faisant pas retomber le châtiment sur leur famille (5). Il réussit dans une guerre contre les Iduméens, prit leur capitale Péra ; mais, vaincu à son tour par l'erreur, il adora les idoles de l'ennemi vaincu, leur offrit de l'encens, malgré les avertissements d'un prophète qu'on maltraita par ses ordres (6). C'est

(1) IV *Rois*, 12, 21 ; 14, 1. II *Paralip.*, 24, 27 ; 25, 1.
(2) IV *Rois*, 14, 3. II *Paralip.*, 25, 2.
(3) *Ibid.*, 14, 5.
(4) *Deut.*, 24, 16.
(5) IV *Rois*, 14, 5 sq. II *Paralip.*, 3, 4 sq.
(6) *Ibid.*, 14, 7. II *Paralip.*, 25, 5-16.

ainsi qu'il s'attira la défaveur du Seigneur et n'eut plus de bonheur dans aucune de ses entreprises. Enorgueilli de sa victoire sur les Iduméens, il provoqua le roi d'Israël Joas, qui n'accepta pas d'abord la guerre, mais qui, poussé à bout, finit par livrer bataille près de Beth-Samès, défit l'armée de Juda, prit Amazias lui-même, renversa les murailles de Jérusalem du côté du royaume d'Israël, enleva l'or, l'argent et tous les vases précieux du temple et du trésor royal, et emmena les enfants du roi en otages à Samarie (1). Il paraît toutefois qu'Amazias fut bientôt délivré, probablement en retour des otages fournis; il régna encore quinze ans après la mort de Joas, roi d'Israël. Enfin, dans la vingt-neuvième année de son règne, il se forma contre lui à Jérusalem une conjuration, devant laquelle il fut obligé de fuir; mais, saisi à Lachis, il fut tué et eut pour successeur Azarias, son fils, que le peuple élut à sa place (2).

2° Prêtre des idoles à Béthel, qui dénonça le prophète Amos au roi d'Israël Jéroboam II. Il voulut empêcher le prophète de remplir son ministère à Béthel, sans pouvoir y réussir (3).

AMBITION. *Voy.* HONNEUR.

AMBOISE (GEORGES D'), cardinal, l'un des hommes d'État les plus célèbres qu'ait eus la France. Issu, en 1460, de l'ancienne et illustre famille d'Amboise, il parvint, par son crédit à la cour, au siége épiscopal de Montauban dès l'âge de vingt-quatre ans, et un peu plus tard au siége archiépiscopal de Narbonne. Sa faveur s'accrut encore lorsqu'en 1498 le trône de France fut occupé par Louis XII. D'Amboise avait rendu de grands services à ce prince, quand, n'étant que duc d'Orléans, il briguait la régence, durant la minorité de Charles VIII, et soutenait ses prétentions les armes à la main. Louis d'Orléans ayant été battu près de Saint-Aubin et fait prisonnier (1488), l'évêque de Montauban chercha, par tous les moyens possibles, à lui faire rendre la liberté, et la perdit lui-même à cette occasion pendant quelque temps. Louis XII reconnaissant, convaincu d'ailleurs du mérite d'Amboise, le fit passer, immédiatement après son élévation au trône, à l'archevêché de Rouen, le nomma son premier ministre et obtint pour lui d'Alexandre VI le chapeau de cardinal. Georges d'Amboise, exerçant alors la plus grande influence sur la politique de l'Europe entière, chercha constamment à relever la puissance de sa patrie. Il fit prévaloir les prétentions du roi sur le Milanais et le conquit au profit de la France. Il chercha de même à gagner une partie du royaume de Naples et parvint à conclure un acte de partage entre le roi de France et Ferdinand le Catholique, roi d'Espagne. Tout en agrandissant l'influence de la France en Italie, le cardinal visait pour lui-même à la couronne papale, et son mécontentement fut extrême lorsqu'après la mort d'Alexandre VI les cardinaux élurent d'abord Pie III, et bientôt après Jules II. L'ambitieux et infatigable cardinal n'eut plus d'autre pensée que la chute du Pape; il arracha la France à l'obédience du Saint-Siége, et fit convoquer par Louis XII, d'accord avec l'empereur Maximilien Ier, le conciliabule de Pise, pour y obtenir la déposition de Jules II. Ce conciliabule s'ouvrit en novembre 1511; mais d'Amboise était mort vers le 25 mai 1510. Montagnes, Baudier et Legendre ont écrit sa vie. Il ne faut pas confondre avec lui son neveu, GEORGES D'AMBOISE, qui lui succéda sur le siége de Rouen, en 1510, et fut créé cardinal en 1546 par le pape Paul III.

HÉFÉLÉ.

AMBON (SUGGESTUS, EXEDRA, PULPITUM). Nom donné par les anciens à l'es-

(1) IV *Rois*, 14, 8-14. II *Paral.*, 25, 17-24.
(2) *Ibid.*, 14, 17-21. II *Paral.*, 55, 25-28.
(3) *Amos*, 7, 10 sq.

pèce de tribune élevée dans la nef, où montaient les lecteurs et les chantres. A partir du quatrième siècle, les prédicateurs se servirent de cette tribune, après avoir parlé jusqu'alors du haut de l'espace qui précédait immédiatement le maître-autel et qu'on nommait l'avant-chœur, l'abside, ou le sanctuaire (presbytère chez les Grecs). C'est ainsi que l'ambon devint la chaire. Les principales églises dans l'antiquité avaient un double ou triple pupitre sur l'ambon, l'un pour l'évangile, l'autre pour l'épître, le troisième pour les prophéties.

AMBROISE d'Alexandrie était, au commencement du troisième siècle, un partisan de la secte des gnostiques, qui, ramené par Origène à la doctrine orthodoxe, consacra dès lors sa grande fortune à soutenir Origène dans sa gigantesque entreprise des Hexaples. Il acheta pour lui des manuscrits, entretint quatorze secrétaires, etc. Il devint diacre d'Alexandrie et mourut martyr en 251 ou 252. L'Église l'honore comme confesseur. *Voy.* les Bollandistes, Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 267, et l'article ORIGÈNE.

AMBROISE LE CAMALDULE. On nomme habituellement ainsi le célèbre général des Camaldules, Ambroise Traversari, qui s'acquit une grande célébrité au concile de Bâle comme champion d'Eugène IV et protecteur zélé des lettres. Il naquit à Portico, près de Florence, vers 1386, eut pour maître de grec Emmanuel Chrysoloras, entra à l'âge de quatorze ans (1400) dans l'ordre des Camaldules, en devint général en 1431, chercha à rétablir une stricte discipline dans sa congrégation, fut envoyé, en 1435, par Eugène IV, comme son représentant et avec plein pouvoir, au concile de Bâle, et s'y montra l'ardent défenseur des droits de la papauté. — Il agit dans le même sens à Florence et à Ferrare, où Eugène avait transféré le concile. Son savoir lui fut très-utile pour traiter avec les Grecs de leur réunion à l'Église latine. L'empereur Jean Paléologue, qui était venu de Constantinople à ce concile, rendit ce témoignage à Ambroise que personne, parmi les Latins, ne comprenait mieux le grec que lui; aussi fut-il chargé du soin de rédiger la formule d'union entre les deux Églises. Ambroise, au grand chagrin d'Eugène IV, mourut dès 1439. Il traduisit du grec en latin un grand nombre de Pères de l'Église et d'auteurs profanes, le livre du Pseudo-Denys l'Aréopagite, *de Cœlesti Hierarchia*; la Vie de S. Jean Chrysostome, de Palladius; les *Œuvres* de S. Jean Climaque; *Différents Discours* de S. Ephrem; *Diogène Laërce*; de plus il composa: une *Chronique du mont Cassin*, une *Histoire de son temps*, quelques *Biographies de saints*, plusieurs *Discours*, un traité *de Sacramento admirabili Corporis Christi*, outre tout un volume de *Lettres* que Côme de Médicis fit réunir. Cf. Bayle et l'art. CAMALDULES.

HAAS.

AMBROISE (S.), évêque de Milan et un des quatre grands docteurs de l'Église latine, était d'une famille distinguée de Rome. Son père, préfet du prétoire des Gaules (*præfectus prætorio Galliarum*), résidait à Trèves, où Ambroise naquit probablement vers l'an 340. Il était encore jeune lorsque son père mourut. Sa mère revint à Rome avec ses enfants. Ambroise s'y voua à l'étude du droit, acquit une rare éloquence et eut de grands succès au barreau. Vers 370, l'empereur Valentinien Ier le nomma gouverneur (*consularis*) de la Ligurie et de l'Émilie (province du Milanais). Ambroise sut, dans l'exercice de ses fonctions, conquérir l'affection de ses administrés; mais un maître plus grand que l'empereur appelait Ambroise à son service. Auxence, évêque de Milan, un des chefs de la secte des Semi-Ariens, qui était alors très-nombreuse et très-puissante dans

cette ville, mourut en 374. Le clergé et le peuple se réunirent pour l'élection d'un nouvel évêque. Les orthodoxes et les Ariens ne pouvant s'entendre, l'on allait en venir aux mains lorsqu'Ambroise accourut pour rétablir le calme. Tout à coup un enfant s'écria du milieu de la multitude : « Ambroise, évêque! » Et la foule se mit à répéter unanimement le cri de l'enfant. Ambroise, qui n'était même pas encore baptisé, qui ne possédait aucune connaissance théologique, avait une très-haute idée de la dignité épiscopale. C'étaient des motifs suffisants pour qu'il la refusât ; aussi fit-il tout ce qu'il put et employa-t-il les moyens les plus singuliers afin d'échapper aux instances des Milanais; mais ici la voix du peuple fut réellement celle de Dieu, et tous les faux-fuyants d'Ambroise furent inutiles. L'empereur eut une vraie joie de cette élection et la confirma; il fallut bien qu'Ambroise cédât. Il demanda à être baptisé par un évêque orthodoxe. Huit jours après il fut consacré. Dès son entrée en fonction il fit donation de tous ses biens à l'Église et aux pauvres, auxquels, plus tard, il abandonna également l'héritage de son frère Satyre. A cette pauvreté il joignit une vie excessivement austère, travaillant beaucoup, dormant peu, jeûnant chaque jour jusqu'au soir, le dimanche et les fêtes exceptés, remplissant ses fonctions avec un zèle tout apostolique. Chacun avait libre accès auprès de lui; il prêtait son appui et son concours à tous ceux qui les réclamaient, partout où il le pouvait. Tantôt c'était la grâce d'un condamné qu'il obtenait de l'empereur, tantôt c'étaient les vases mêmes de l'église qu'il vendait pour racheter des prisonniers. Il possédait toute la confiance de son peuple. Chacun venait lui parler de ses affaires, lui soumettre ses difficultés ; il jugeait et arrangeait tous les différends. A cette aménité, à cette bonté de tous les instants, il unissait un caractère énergique qui ne se laissait détourner de ce qu'il croyait juste par aucune considération de personne, par aucune menace, par aucun danger. Lorsqu'en 385 l'impératrice Justine, qui inclinait à l'arianisme, lui demanda une église hors de la ville pour les Ariens de Milan, il s'y refusa, et persista dans son refus malgré le désir de l'empereur, appuyant celui de sa mère. « Qu'as-tu de commun, fit-il dire à l'empereur, avec une adultère? La communauté qui n'est pas unie au Christ par un lien légitime n'est qu'une adultère. » Il se montra aussi ferme, aussi intrépide, aussi impartial vis-à-vis de l'empereur Théodose, qui se présentait à l'église de Milan après le terrible massacre de Thessalonique. Ambroise alla au devant de l'empereur, lui défendit l'entrée de l'église et le soumit à la pénitence canonique. Une autre fois il le fit sortir du sanctuaire. Malgré ces durs traitements, l'évêque se maintint en bon rapport avec les empereurs, et se rendit deux fois, en faveur du jeune Valentinien II, auprès de l'usurpateur Maxime. Mais l'objet spécial de sa sollicitude était l'extinction des hérésies et surtout de l'arianisme. Les Ariens ne songeaient sans doute pas, lorsqu'ils se joignirent aux fidèles pour le proclamer évêque, que cet ancien avocat, ce gouverneur mondain, serait si sévère et si inflexible en fait d'orthodoxie ; toujours est-il que, dès son pontificat, l'arianisme déclina. Il le combattit de vive voix et par écrit, et décida Gratien et Théodose à poursuivre les Ariens par des lois politiques. Il s'acquit en même temps une grande réputation comme orateur sacré. L'élégance, la force, l'onction de ses discours impressionnèrent vivement S. Augustin, et eurent une grande influence sur la conversion de ce saint.

S. Ambroise recommandait, avec un zèle tout particulier, la virginité; ses paroles ardentes retentirent jusqu'en Afrique et inspirèrent à des centaines de

vierges la force de se consacrer au Seigneur; les mères défendaient à leurs filles d'aller entendre les sermons d'Ambroise, tant elles craignaient qu'il ne les entraînât, par son éloquence, à préférer la virginité aux engagements du mariage. Enfin Ambroise fut écrivain aussi fécond qu'il était prédicateur entraînant. Nous avons de lui vingt-neuf grands ouvrages authentiques, quatre-vingt-douze lettres et quelques discours. On sent, il est vrai, le défaut d'une solide instruction théologique dans tous ces écrits; il n'est pas original; il emprunte beaucoup aux Grecs, notamment à Origène, dont il a adopté le genre allégorique. Toutefois on lui a universellement assigné une place d'honneur parmi les écrivains ecclésiastiques, puisqu'on l'a mis à côté des grands docteurs de l'Église, S. Augustin, S. Jérôme et S. Grégoire. Ses écrits homilétiques et ascétiques sont les meilleurs. A cette catégorie appartiennent: *Libri* IV *in Hexaemeron*, sur l'histoire de la création; *de Paradiso*, plein d'explications allégoriques et mystiques; *Libri* II *de Caïn. et Abel.; Liber de Arca et Noë; Lib.* II *de Abrahamo; Liber de Isaac et Anima*, et plusieurs autres. Aux œuvres exégétiques appartiennent : *Enarrationes in* 21 *Psalmos; Expositio Psalmi* 118, en vingt-deux sermons, et *Expositio in Evang. Lucæ lib.* X. — Ouvrages de morale ascétique : les 3 célèbres Livres *de Officiis; Lib.* III *de Virginibus, ad Marcellam sororem; Liber de Virginitate; Liber de Institutione virginis*, et d'autres livres dogmatiques: *Libri* V *de Fide; Libri* III *de Spiritu-S.; Liber de Mysteriis.* — Ses écrits non authentiques sont: *de Sacramentis, de Dignitate sacerdotali*, les *Explications* sur quelques livres de l'Ancien Testament et sur les Epîtres de S. Paul-Érasme a publié une édition de ses œuvres en 1527, à Bâle, en cinq tomes ou deux vol. in-folio. Il a fait divers changements tout à fait arbitraires, faute de manuscrits. Une édition bien supérieure a paru en 1568, à Paris, chez Jean Gillot; mais elle a été complétement effacée par celle qui a été publiée, en 1580, à Rome, par les soins du cardinal Montalte (le Pape Sixte V). Enfin la plus récente et la meilleure est celle de S.-Maur, publiée en 1686 et 1690, à Paris, en deux gros vol. in-folio.

Il faut que nous mentionnions aussi les services rendus par S. Ambroise à la liturgie et les hymnes qu'il a composés.

Il est avéré que S. Ambroise prit des mesures importantes pour organiser le chant ecclésiastique et la liturgie dans son diocèse. De là vient que jusqu'à nos jours on a conservé, à Milan, l'usage d'une liturgie particulière et différente de celle du reste du monde catholique, savoir : l'*Officium Ambrosianum*. Des nombreux hymnes qu'on lui attribue, il y en a au moins douze authentiques, parmi lesquels: *Æterne rerum Conditor, Deus Creator omnium, Veni Redemptor gentium, Splendor paternæ gloriæ, O lux beata Trinitas!* Il est douteux que le *Te Deum*, appelé l'hymne de S. Ambroise, soit de lui.

Il est probable qu'Ambroise mourut le 4 avril 397. L'histoire de la vie de ce grand homme a été écrite par Paulin (probablement clerc de l'Église de Milan); par Tillemont, dans ses Mémoires, t. X, p. 78-306; par Godefroid Hermant, *Vie de S. Ambroise*, à Paris, 1678, et enfin par le cardinal Baronius. Les Bénédictins ont tiré des ouvrages mêmes de S. Ambroise une vie qu'ils ont ajoutée à l'édition de ses œuvres, édition faite avec beaucoup de soins et dans un bon ordre chronologique.

HÉFÉLÉ.

AMBROISE AUDEBERT, AUTPERTUS. Il y a deux hommes de ce nom. Le plus ancien, Ambroise Audebert, *Autpertus* ou *Anspertus*, était un Bénédictin du huitième siècle, né en Provence, qui se

rendit en Italie, devint abbé de Saint-Vincent, dans les Abruzzes, et mourut en 778. Il écrivit, sur les Psaumes, le Cantique des cantiques et l'Apocalypse, des commentaires qui se trouvent dans la *Bibliotheca Patrum* et dans la Collection de Martène. Il écrivit aussi : *Vitæ Patrum beatorum Vasonis, Talonis, et Tasonis, abbatum S.-Vincentii, cum historica sui monasterii plena relatione*. Cet écrit se trouve dans Mabillon : *Sancti ordinis D. Benedicti*, et dans Ugelli, *Italia sacra*, et porte ordinairement le titre de *Speculum Parvulorum*. On lui attribue encore des homélies et d'autres œuvres qui sont en manuscrit, ou qu'on trouve dans les œuvres de S. Ambroise et de S. Augustin. Il est vraisemblable que plusieurs de ces écrits proviennent de l'Ambroise Autpertus qui suit, et qui était abbé du Mont-Cassin.

Cet Ambroise, le jeune, fut abbé du Mont-Cassin de 834 à 837, et laissa les écrits suivants : 1° *Sermo in Assumptionem Mariæ*, imprimé dans *Combefisii Biblioth. Concionat.*; 2° *Sermo de Purificatione B. M. V., sive de lectione Evangelii Luc.* II, 22 sq., qu'on rencontre dans les œuvres de S. Ambroise et dans l'*Homiliario veteri*, Baluze, Miscell. t. I; 3° *Sermo in laudem S. Matthiæ apostoli aliorumque sanctorum, et de Nativ. Mariæ, in festum OO. SS.*; comme aussi 4° *Liber de conflictu vitiorum et virtutum*, qui a été édité avec les œuvres de S. Ambroise et S. Augustin. Quelques-uns de ces écrits sont faussement attribués à l'Ambroise ancien, qu'on confond souvent avec le jeune.

AMBROISE DE LOMBEZ (ancienne ville du Languedoc), dont le nom de famille était Lapeirie, naquit le 20 mars 1708, entra à l'âge de seize ans dans l'ordre des Capucins, qui florissait alors en France. Lombez remplit successivement les fonctions de professeur de théologie, de gardien et de définiteur de son ordre. Il brillait encore plus par ses éminentes vertus que par les dons de l'esprit; il était surtout remarquable par une profonde humilité, fruit laborieux d'une longue lutte contre un amour-propre très-vif.

Dieu se servit de Lombez pour convertir un grand nombre de pécheurs, mais surtout pour la consolation des faibles, pour l'apaisement des âmes inquiètes et scrupuleuses. C'était le don spécial qu'il avait reçu du Ciel, et il y consacra les œuvres qu'il composa, savoir : 1° *Traité sur la Paix intérieure*, in-12; 2° *sur la Joie intérieure*; 3° *Lettres spirituelles sur la Paix intérieure et autres sujets de piété*, 1766, in-12. Ces écrits sont les meilleurs guides pour la conduite des âmes scrupuleuses. Lombez mourut le 28 octobre 1778 à Saint-Sauveur, près de Barèges, âgé de soixante-dix ans, en odeur de sainteté. Beaucoup de traits de sa vie rappellent S. François de Sales. KERKER.

AMBROSIASTER ou PSEUDO-AMBROISE. On nomme ainsi l'auteur inconnu d'un Commentaire sur les épîtres de S. Paul, parce que dans l'origine on attribuait à S. Ambroise cet ouvrage d'exégèse, qui se recommande par le bon sens et la précision. Plus tard on regarda généralement comme l'auteur de ce Commentaire Hilaire, diacre de Rome, qui fut en 553 légat du Pape, avec Lucifer, évêque de Cagliari, au concile d'Arles, et qui s'attacha ensuite au parti schismatique de Lucifer. S. Augustin, au 4e chap. du 4e livre, *contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium*, cite un passage de ce Commentaire avec cette remarque : « C'est ce que dit Hilaire. » Or, de quel Hilaire est-il question ? Il garde le silence à ce sujet. On ne peut songer à S. Hilaire de Poitiers, à cause de la différence du style. Mais le diacre luciférien ne peut pas être non plus l'auteur du Com-

mentaire, car celui-là déclarait invalide le baptême administré hors de la communauté luciférienne, tandis que l'Ambrosiaster admettait la validité du baptême des hérétiques. C'est pourquoi les éditeurs des œuvres de S. Ambroise ont indiqué un Hilaire évêque de Pavie, tandis que Dupin, dans sa *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* (1), prend parti pour le diacre Hilaire. D'autres, sans raison aucune, ont voulu découvrir dans un évêque pélagien, nommé Julien d'Eclanum, l'auteur du commentaire. Mais cet ouvrage est manifestement antérieur au pélagianisme; il a été composé sous le pontificat du Pape Damase (366-384), comme le démontre clairement un passage du livre (ad Tim. 3). Plus récemment on a attribué à l'Africain Tichonius (vers 370), dont nous avons encore sept règles sur l'exégèse des saintes Écritures, non-seulement le Commentaire sur les lettres pauliniennes, mais encore un écrit intitulé : *Quæstiones in Novum Testamentum*, qui se trouve à la fin des œuvres de S. Augustin et qu'on met aussi sur le compte du diacre Hilaire. *Voy*. Archives de Munich pour la littérature théolog., Ire ann., p. 80.

HÉFÉLÉ.

AMBROSIEN (CHANT). On entend par là le mode introduit par S. Ambroise, évêque de Milan, dans le chant liturgique de l'Église. Dès le quatrième siècle nous trouvons le chant répandu dans tout l'Orient chrétien comme partie intégrante du culte. Les Psaumes et des hymnes formaient le texte ordinaire de ces chants; mais il ne reste aucun document certain sur les modulations usitées à cette époque éloignée. Il est hors de doute qu'un chant sacré s'était également introduit de bonne heure dans l'Église occidentale. Tertullien, en beaucoup d'endroits, parle non-seulement d'un chant privé, domestique, mais d'une psalmodie publique, ecclésiastique; toutefois ce ne fut que par S. Ambroise que le chant se répandit universellement et s'organisa complétement. S. Ambroise introduisit la psalmodie orientale dans son église, composa des hymnes particuliers et d'autres poésies religieuses, de manière que l'Église de Milan possédait un ensemble à peu près complet de chants liturgiques. L'accueil qu'on fit au système adopté par S. Ambroise démontra suffisamment qu'il avait de grands avantages sur l'ancien chant de l'Occident. On attribue principalement à S. Ambroise l'introduction des antiennes, c'est-à-dire le chant alternatif de deux chœurs qui se répondent. Quant à la composition musicale de ces mélodies, on n'en peut pas dire grand'chose. Les anciens prétendent qu'elles étaient métriques, propriété qui ne se rapporte pas seulement au mètre des hymnes de S. Ambroise, mais encore aux différentes mélodies qui accompagnaient ces hymnes. Ils les décrivent aussi comme étant d'une expression douce et agréable en même temps que noble et élevée, tandis que le choral grégorien postérieur est décrit comme un chant solennel sévère et profondément mystérieux. Tous deux, le chant ambrosien et le chant grégorien, reposent sur l'échelle diatonique, et s'accordent quant à l'essentiel et par rapport à leur caractère fondamental, d'après le témoignage des anciens. Quant à leurs différences, on ne peut plus les déterminer, sauf en ce qui concerne l'alternance, qui était propre au chant ambrosien et manquait complétement au choral grégorien. Les laborieuses recherches de Burney, Martini, Gerbert, etc., sont restées infructueuses à cet égard. On fait remonter aussi à S. Ambroise les quatre tons

(1) T. II, p. 239.

ecclésiastiques, dont plus tard le Pape Grégoire fit les huit modes encore en usage aujourd'hui. Toutefois, la liturgie ambrosienne, telle que nous la trouvons dans des monuments du quatorzième siècle, comprenait aussi huit tons pour ces psaumes, qui ne se distinguaient des tons romains ou grégoriens que par leur marche plus simple et plus directe, ayant du reste une modulation très-analogue, quand elle n'est pas la même. La liturgie et le chant ambrosiens s'étaient à peine répandus en Espagne, en Germanie (où les évêques de Prague et de Ratisbonne s'y intéressèrent spécialement), qu'ils durent faire place au choral grégorien, qui devint le chant ecclésiastique de tout l'Occident, en même temps que s'introduisait partout la liturgie romaine. Mais on sait que l'Église de Milan obtint du pape Adrien Ier, sur les instances de son évêque Eugène, le privilège de suivre la liturgie de son grand docteur, et elle l'a conservée jusqu'à nos jours. Il est douteux que ce respectable héritage se soit conservé dans sa pureté originelle, d'autant plus que, dès le douzième siècle, des chanoines de Milan se permirent de mêler un choral gallois au choral ambrosien, et un Antiphonaire de Milan du treizième siècle contient évidemment des fragments étrangers mêlés aux parties anciennes et normales.

BIRKLER.

AMBROSIEN (HYMNE). Le *Te Deum* est attribué, quant aux paroles, à S. Ambroise. En admettant que ce texte soit une œuvre du grand évêque, il est certain que la musique en est romaine, c'est-à-dire grégorienne, et par conséquent postérieure à S. Ambroise. La modulation de ce magnifique chant repose sur les 4e, 5e et 8e tons; mais ces trois modes forment un ensemble particulier, solennel et grandiose.

AMBURBIALES. V. PROCESSION.

AME. En général, on entend par ce mot le principe qui, servant de base à une existence sensible, l'anime et la meut. Par rapport à l'homme, dont il s'agit ici, l'âme est ce principe ayant conscience de lui-même, se manifestant et agissant librement. Dans ce sens, c'est un esprit. On distingue ordinairement l'âme de l'esprit, en ce que l'âme est ce principe moteur vu dans son union et son rapport avec le corps, tandis que l'esprit est ce même principe conçu en lui-même et pour lui-même. Si nous concevons l'esprit comme âme, c'est-à-dire dans son rapport avec le corps, il nous apparaît comme un élément constitutif de l'homme; ce qui nous conduit immédiatement aux parties constituantes de l'homme et à leurs relations entre elles. Si nous avons égard au langage habituel, lorsqu'il veut désigner les éléments constitutifs de l'homme, celui-ci nous apparaît comme un être constitué par deux éléments distincts, qui sont : le corps et l'esprit. Cette manière d'envisager l'homme s'appelle, dans l'école, dichotomie. Cette dichotomie est la doctrine de l'Écriture-Sainte, lorsqu'elle nomme simplement, directement et simultanément ces deux parties intégrantes, par exemple : Καὶ ἐπιστρέψῃ ὁ χοῦς ἐπὶ τὴν γῆν ὡς ἦν, καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν Θεὸν ὃς ἔδωκεν αὐτό (1) : « Que la poussière rentre en la terre d'où elle avait été tirée, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'avait donné. » Τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα, καὶ τὸ πνεῦμα διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ (2) : « Notre corps sera réduit en cendres, l'esprit se dissipera comme un air subtil. » De même dans le Nouveau Testament : Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής (3), « L'esprit est prompt, mais la chair est faible. » Ou encore l'Écriture nomme simplement l'esprit πνεῦμα, mais en présupposant le corps,

(1) *Ecclés.*, 12, 7.

(2) *Sag.*, 2, 3.

(3) *Matth.*, 26, 4. I *Rom.*, 8, 10. *Galat.*, 5, 17. I *Cor.*, 5, 3, 5; 7, 34. II *Cor.*, 7, 1. *Jacq.*, 1, 26, etc.

σῶμα (1). Cependant, en beaucoup d'endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament, le corps seul, σῶμα, est nommé, en présupposant l'esprit; de sorte que l'esprit, le πνεῦμα, est implicitement compris dans le corps, et que le corps est pris pour la personne même, comme par exemple Ephés., 5, 28, où σῶμα, équivalant à ἑαυτὸν qui suit, est remplacé, au verset 29, par σάρξ, la chair. Cette dichotomie est également enseignée dans tous les passages où les deux parties intégrantes sont nommées, mais où seulement, en place de πνεῦμα, l'Écriture se sert de l'expression ψυχή (2), et où ψυχὴ = πνεῦμα se rencontre en rapport avec le corps (3). Dans beaucoup d'endroits ψυχὴ est employé pour la personne ou le moi (4).

Mais il s'agit de savoir comment ces deux éléments se comportent l'un par rapport à l'autre, de telle manière que l'esprit soit le principe qui, à proprement dire, vivifie le corps, et que le corps sans l'esprit soit mort. D'après la Genèse, chapitre II, l'homme est la dernière œuvre de la création; donc la nature le précède, et cette nature est une nature animée et vivante; par conséquent on ne peut absolument pas admettre que l'homme, quant à sa partie corporelle, ne soit que le développement ultérieur, continu et naturel de la vie animale; il est, au contraire, le produit d'un acte créateur particulier; son corps, précisément à cause de cette préexistence de la nature, ne peut être qu'un corps vivant, c'est-à-dire qu'il faut que le corps, dans son existence spéciale, ait en lui le principe animal, le principe vital, le principe actif des facultés inférieures de l'âme. A cette nature animée s'unit l'esprit, de sorte que l'homme est la synthèse de la nature et de l'esprit. L'idée de l'homme suppose essentiellement cette synthèse, et cette synthèse est telle, dans l'homme, que la vie naturelle n'existe pas en lui sans l'esprit, sans le moi, et que le corps meurt dès que l'esprit s'en sépare; car la vie naturelle dans l'homme dépend de la vie de l'esprit. Dès que celle-ci cesse d'être synthétiquement unie à la vie corporelle, le corps n'a plus de raison d'être, plus de but : la mort survient; par conséquent, et en ce sens, l'esprit est nécessaire à la vie du corps. Il faut comprendre dans ce sens et à ce point de vue les passages de l'Écriture où elle nomme le corps, l'âme, l'esprit, comme parties intégrantes de l'homme : Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη (1) : « que ce Dieu de paix vous sanctifie lui-même en toute manière, afin que tout ce qui est en vous, l'esprit, l'âme et le corps, se conservent sans tache pour l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ.... διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος (2)... : « car la parole de Dieu.... pénètre jusque dans les replis de l'âme et de l'esprit. » Car si ψυχὴ, outre l'idée d'âme, dans le sens spirituel, renferme encore l'idée de principe de la vie animale (3), sens qu'a d'ailleurs aussi πνεῦμα (4), dans le cas de cette trilogie ψυχὴ ne peut être πνεῦμα, puisque ce serait un insupportable pléonasme, et il faut comprendre ψυχὴ comme un principe vivifiant du corps, et πνεῦμα comme l'esprit, c'est-à-dire le principe personnel dans l'homme, ce qui prouve que la trichotomie, qui envisage l'hom-

(1) *Ps.* 145, 4. *Sag.*, 16, 14. *Luc*, 21, 26. *Act.*, 7, 59. I *Cor.*, 2, 11.
(2) *Matth.*, 10, 28; 16, 26.
(3) III *Rois*, 19, 4. *Job*, 27, 8. *Ps.* 16, 10; 84, 3. *Act.*, 2, 27. *Ps.* 77, 3; 84, 3; 89, 49; 97, 10. *Ezéch.*, 3, 19. *Luc*, 9, 56; 21, 19. *Rom.*, 2, 29.
(4) *Ps.* 119, 175. *Act.*, 2, 41; 3, 23.

(1) I *Thess.*, 5, 23.
(2) *Hébr.*, 4, 12.
(3) I *Rois*, 19, 5. *Luc*, 12, 19. *Act.*, 2, 43; 15, 26. *Matth.*, 2, 20; 20, 28. *Jean*, 10, 15. *Rom.* 11, 3, etc.
(4) *Matth.*, 27, 50. *Luc*, 8, 55; 23, 46.

me comme un être triple, composé de trois substances distinctes, est fausse et contraire à l'Écriture.

La dichotomie se trouve aussi dans les Pères apostoliques.

L'auteur de la lettre à Diognet désigne le corps et l'âme (σῶμα καὶ ψυχή) comme éléments constitutifs de l'homme. Même point de vue dans les apologistes. Il est vrai qu'on les a souvent et jusqu'à nos jours envisagés comme trichotomistes, parce que les expressions σῶμα, ψυχὴ, πνεῦμα, paraissent fréquemment chez eux. Mais ce reproche est mal fondé, puisque nous avons vu qu'en précisant l'idée de πνεῦμα et de ψυχὴ et le rapport de ces deux termes, la trichotomie apparente se résoud en une dichotomie réelle. Le passage suivant de S. Justin, martyr, paraît favorable à la trichotomie : Οὐδὲ σύνεστιν ἀεὶ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα· ἀλλ' ὅτε ἂν δέῃ λυθῆναι τὴν ἁρμονίαν ταύτην, καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστι· οὕτως καὶ ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν (1). Il désigne par conséquent le rapport de ces trois idées ainsi : Ψυχὴ ἐν σώματί ἐστιν, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης, οὐκ ἔστιν · οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος (2). Mais on ne peut accuser S. Justin de trichotomie d'après ce texte obscur, car il y a, dans le dernier ouvrage nommé (3), un texte qui prouve le contraire, puisqu'il représente expressément l'homme comme la synthèse du corps et de l'âme : τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν. Quand on douterait de l'authenticité de ce fragment (4), et quand on ferait perdre ainsi à ce texte sa valeur

(1) *Dial. cum Tryph.*, n. 6, p. 109, éd. Mart., Par., 1742.
(2) *Fragm. opp. deperdit. de Resurrect.*, c. X, in append., P. II, p. 595.
(3) Cap. VIII, p. 593.
(4) *Voy.* l'art. JUSTIN.

probante, il resterait toujours que, dans ce dialogue avec Tryphon, Justin comprend la ψυχὴ comme πνεῦμα, car il lui donne pour attributs θεῖα καὶ ἀθάνατος, ce qui renverse le point de vue trichotomiste.

La doctrine de Tatien est la même ; il distingue deux πνεύματα, dont l'un est ψυχὴ, et dont l'autre, plus élevé, est l'image et la ressemblance de Dieu (Θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις). L'on voit par là qu'il n'admet aucune sorte de trichotomie, et qu'il entend au contraire par la ressemblance, le πνεῦμα supérieur, la psyché unie à l'esprit divin : συζυγίαν κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος, οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος· ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα (1). Il en est de même au chapitre XV.

Athénagore dit clairement : l'homme est âme et corps, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος (2). C'est tout à fait à tort qu'on fait de S. Irénée un trichotomiste. On aurait dû d'autant plus éviter cette erreur que, d'une part, il n'avait aucun motif de soutenir une opinion qui était formellement celle de ses adversaires les gnostiques, lesquels l'enseignaient et en tiraient bon parti (les *hyliques*, les *psychiques*, les *pneumatiques*), et que, d'autre part, il s'exprime assez clairement à ce sujet. Sans doute on trouve dans S. Irénée des passages qui ont une apparence trichotomique, par exemple : « Tous ceux qui sont inscrits dans le livre de vie ressusciteront avec leur propre corps, leur propre âme et leur propre esprit (ἴδια ἔχοντες σώματα, καὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχάς, καὶ ἴδια πνεύματα), dans lesquels ils ont plu à Dieu; mais ceux qui méritent des châtiments les subiront avec leur propre âme et leur propre corps (en opposition avec la théorie de la transmigration des âmes, contre laquelle S. Irénée parle dans ce passage), dans

(1) *Contra Græc. orat.*, cp. 12, 13.
(2) *De Resurrect. mortuor.*, c. 10, p. 212. Cf. c. 12, p. 225 ; c. 25, p. 208, éd. Mart.

lesquels ils sont déchus de la grâce de Dieu (1). » Ce qui prouve que ce n'est pas là une trichotomie réelle, c'est le texte cité plus haut, qui n'attribue le πνεῦμα qu'aux bons et la ψυχὴ qu'aux méchants. S. Irénée a d'ailleurs donné de claires et suffisantes explications sur la manière dont il faut comprendre ceci. « L'homme parfait, dit-il, est l'union et l'unité de l'âme, recevant l'esprit du Père, avec la chair ou le corps, image faite à la ressemblance de Dieu (*Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animæ assumentis spiritum Patris et admixta ei carni, quæ est plasmata secundum imaginem Dei*). Considère-t-on l'esprit seul : on a ou l'esprit de l'homme ou l'esprit de Dieu, mais non un homme spirituel, *spiritualis homo*. Ce n'est que lorsque cet esprit s'unit à l'âme et que l'âme unie à l'esprit s'allie au corps que l'homme est homme spirituel et parfait, *spiritualis homo*. Mais sépare-t-on l'esprit de l'âme : l'homme devient animal et imparfait; il a l'image divine (*in plasmate*), non la ressemblance. Et l'homme serait tout aussi imparfait si on lui enlevait le corps, l'image divine, *imago*. Ni l'esprit, ni l'âme, ni le corps n'est l'homme ; l'union seule de ces trois termes constitue l'homme, *commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit* (2). S. Irénée parle aussi d'hommes qui ne sont pas spirituels, *spirituales*, parce qu'ils ne croient pas au Père et au Fils, parce qu'ils ne pratiquent pas les œuvres de la justice, et qu'ils vivent au contraire comme des porcs et des chiens, s'abandonnant à l'impureté, à l'intempérance, etc., qui n'ont par conséquent pas reçu l'esprit divin, et que par ce motif l'apôtre nomme *carnales et animales* (3). De cette proposition contraire résulte que le πνεῦμα, *spiritus*, dont parle Irénée, n'est pas un élément, une substance appartenant essentiellement à l'homme, de telle sorte qu'il ne serait pas homme sans elle, et qu'il n'entend par là que l'Esprit-Saint demeurant dans l'homme, dans l'homme sanctifié par lui, et dont la substance est corps et âme. C'est ce que S. Irénée dit très-clairement : *Qui ergo pignus Spiritus habent, et non concupiscentiis carnis serviunt, sed subjiciunt semetipsos spiritui, ac rationabiliter conversantur in omnibus, juste Apostolus spirituales vocat, quoniam Spiritus Dei habitat in ipsis. Incorporales autem spiritus non erunt homines spirituales, sed substantia nostra, id est, animæ et carnis adunitio, assumens Spiritum Dei, spiritualem hominem perficit* (1). Ainsi la trichotomie apparente se résout partout, au point de vue moral, en dichotomie.

(1) *Contr. Hæres.*, lib. II, c. 33, n. 5, p. 168; c. 34, n. 3, p. 169; lib. V, c., 6, p. 299, édit. Mass.

(2) L. c., lib. V, c. 6.

(3) L. II, 14 ; III, 1 sq.

Clément d'Alexandrie distingue trois choses dans l'homme : premièrement le corps, qu'il nomme πλάσις τοῦ ἀνθρώπου ; secondement une partie irrationnelle (τὸ ἄλογον μέρος τῆς συστάσεως), qu'il caractérise comme ζωτικὴ δύναμις, force donnant la vie au corps mort par lui-même, ou comme τὸ πνεῦμα σαρκικόν, ou σωματικόν, ou σωματικὴ ψυχὴ, πνεῦμα ἄλογον, qui pénètre tout le corps et l'anime, et en vertu duquel l'homme sent, désire, se réjouit, s'irrite, se nourrit et s'accroît. La troisième partie intégrante est l'âme, esprit qui, comme principe dominant dans l'homme (τὸ ἡγεμονικόν), a le pouvoir de choisir (ἔχει τὴν προαιρετικὴν δύναμιν), et, avec ce pouvoir, la force de l'intelligence (ἡ ζήτησις καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις). L'âme est esprit, parce que l'homme a été créé à la ressemblance de Dieu ; ce qui n'est pas dit du corps (κατὰ τῆς κατασκευῆς τὸ σχῆμα), parce que Dieu crée toute chose avec intelli-

(1) L. V, c. 8, n. 2.

gence (λόγῳ) et que l'homme n'accomplit le bien qu'en tant qu'il est intelligent. Si d'ailleurs Clément parle de deux esprits auxquels, suivant sa méthode allégorique, les deux tables de la loi avaient été destinées (δισσοῖς πνεύμασι, τῷ τε πλασθέντι, τῷ τε ἡγεμονικῷ), il suit de ce que nous avons vu plus haut qu'il ne parle pas de trois principes ou de trois substances, dans le sens trichotomiste, puisque le πνεῦμα πλασθὲν est la force vitale, si bien que le corps animé est opposé à l'âme en tant qu'esprit. Et, en effet, Clément s'exprime clairement dans ce sens. L'homme est pour lui la synthèse du corps et de l'âme, ἐξ ἀμφοῖν (sc. σώματος καὶ ψυχῆς, que, dans ce passage, il nomme διάνοια) γὰρ ἡ κατάληψις (1). Enfin Clément est encore beaucoup plus décisif dans l'endroit où il dit : « L'homme est la synthèse du corps et de l'âme, deux substances qui se distinguent l'une de l'autre sans se contredire » : ἐχρῆν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην, ἐκ διαφόρων συνεστάναι ἀλλ' οὐκ ἐξ ἐναντίων σώματος καὶ ψυχῆς (2). Ailleurs l'homme est distingué par lui de la bête, en ce qu'il est âme et corps (3). Cette doctrine dichotomique reste parfaitement conséquente lorsque Clément définit la mort la séparation du corps et de l'âme (τοῦ σώματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς χωρισμός) ou la solution du lien qui attache l'âme au corps (διάλυσις τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν) (4). Ailleurs, Clément, pour nous montrer que l'homme, que tout l'homme, l'homme sous tous ses rapports, a été sauvé par le Christ, dit que le Christ le guérit dans son âme et dans son corps : ὥσπερ τὴν ψυχὴν, οὕτω δὲ καὶ τὸ σῶμα ἰᾶτο τῶν παθῶν (5), et que la guérison par le Saint-Esprit s'applique au corps et à l'âme : καὶ Πνεύματος ἁγίου κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τε καὶ σώματος ἁγιασμὸν καταξιοῦται (1). Donc il n'y a pas de trichotomie dans Clément.

Origène expose trois points de vue par rapport à l'âme : 1° *Utrumnam velut duæ in nobis animæ dicendæ sint, una quædam divinior et cœlestis, et alia inferior ; 2° an vero, ex hoc ipso quod corporibus inhæremus (quæ corpora secundum propriam quidem naturam mortua sunt, et penitus exanima, quia ex nobis, i. e. ex animabus corpus materiale vivificatur, quod utique contrarium est et inimicum spiritui), trahimur et provocamur ad hæc mala quæ corpori grata sunt ; 3° an vero tertium, quia anima nostra cum una sit per substantiam, ex pluribus tamen constet, et una pars ejus rationabilis, pars vero alia irrationabilis dicatur, et ea quidem pars, quam irrationabilem dicunt, in duos rursum dividatur affectus cupiditatis et iracundiæ* (2).

Origène rejette ce troisième point de vue, précisément parce qu'il n'est pas fondé sur l'Écriture ; il expose le second, pour éloigner le reproche d'ignorance ; quant au premier il dit : *Qui legit eligat ex his quæ magis amplectenda sit ratio.* On ne peut pas dire qu'Origène s'est décidé plutôt pour l'une que pour l'autre, car il se sert de l'expression de la seconde opinion quand il définit l'âme comme intermédiaire entre le corps et l'esprit (*hujus animæ voluntas quædam media est inter carnem et spiritum*) ; mais ce qui l'en fait différer, c'est que l'âme ainsi définie n'est pas pour lui *spiritus materialis*, et que la trichotomie apparente se résout également en dichotomie. En effet, il pose la médiation de l'âme en ce que, dans son vouloir, elle ne suit ni l'esprit, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, ni la chair et ses désirs, qu'elle

(1) *Strom.*, lib. VI, c. 16, p. 808 et 809, éd. Pott.

(2) *Ibid.*, IV, 26, p. 639.

(3) *Ibid.*, IV, 3, p. 567.

(4) *Ibid.*, p. 569.

(5) III, p. 559.

(1) Lib. V, c. 26, p. 638.

(2) *De Principio*, lib. III, c. 4, n. 1, p. 145, éd. de la Rue.

n'est ni chaude ni froide, mais qu'elle demeure dans la tiédeur (*nec calida dicitur esse, nec frigida, sed in medio quodam tepore perdurans*). Ainsi, n'inclinant ni pour l'Esprit (saint) ni pour la chair, elle n'est ni dans un bon ni dans un mauvais état; elle est, pour ainsi dire, semblable à l'animal (*sed videtur esse animali, ut ita dixerim, similis*). L'âme reste-t-elle dans cet état d'indifférence en elle-même : l'homme est un homme psychique; si l'âme, la psyché, se tourne vers l'esprit, l'homme devient spirituel, *homo spiritualis* (πνευματικός); enfin il devient charnel, *carnalis*, σωματικός, lorsque l'âme s'asservit au corps (1). On le voit, la différence entre la ψυχή et le πνεῦμα ne consiste pas dans la différence de la substance, mais dans la différence de l'état moral. Origène le dit expressément en commentant l'épître aux Galates, 5, 17 : *Media procul dubio ponitur anima, quæ vel desideriis spiritus acquiescat, vel ad carnis concupiscentias inclinetur; et si quidem se junxerit carni, unum cum ea corpus in libidine et concupiscentiis ejus efficitur; si vero se sociaverit spiritui, unus cum ea spiritus erit* (2). Et plus clairement encore : *Est in nobis et concupiscentia peccati, quæ regnum habet in mente... Cum ergo concupiscimus quod non licet, vel quod non decet, vel quod non expedit, concupiscentia spiritus est. Unde apparet mediam quodammodo esse animam inter carnem et spiritum; et si quidem junxerit se carni ad obediendum desideriis peccati, efficitur cum ea unum corpus; si vero junxerit se Deo, efficitur cum eo unus spiritus* (3).

La dichotomie est enseignée par tous les auteurs grecs et latins qui ont un nom, et a été définie comme doctrine de l'Église. Le huitième concile œcuménique ou le quatrième de Constantinople, de 869, dit au Canon II : *Apparet quosdam id temporis in tantum impietatis venisse ut hominem duas animas habere impudenter dogmatissent. Tales igitur impietatis inventores et similia sentientes, cum Vetus et Novum Testamentum, omnesque Ecclesiæ Patres, unam animam rationalem habere hominem asseverent, sancta et universalis synodus anathematizat.* Il en est de même du concile d'Orange; *Conc. Arausic., II* (529), cap. I.

Reste une seconde question, celle de l'*origine* de l'âme humaine. Il y a eu bien des tentatives pour y répondre. Il ne peut s'agir ici que des opinions qui ont été avancées par des écrivains ecclésiastiques. A ces opinions appartient avant tout celle de la *préexistence*.

I. Cette opinion a sa racine dans la philosophie platonicienne. Platon pose cette question : Comment naît la science des idées en nous ? Il répond : « Non de l'expérience, ni de l'observation des sens (ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβών), car le monde des sens n'a rien qui réponde d'une manière parfaite, adéquate, à l'idée. L'idée est ce qui est égal à soi (τὸ ἴσον); le monde des sens offre en général du dissemblable; il n'offre rien qui soit d'accord avec soi-même (ἄνισα). Et toutefois, malgré cette dissemblance (ἀνισότης) du monde de la réalité, l'homme a la conscience de l'idée ou de ce qui est égal, semblable à soi-même (ἐπιστήμη τοῦ ἴσου); donc il faut qu'il l'ait avant toute expérience, il faut qu'il l'ait avant le temps (προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου), c'est-à-dire que la *science des idées n'est que réminiscence* (ἡμῖν ἡ μάθησις

(1) *De Princip.*, lib. III, c. 4, p. 146-148.

(2) *Comment. in epist. ad Rom.*, lib. I, n. 18, p. 473.

(3) *Comm. in ep. ad Rom.*, l. VI, p. 570. Conf. ibid., l. I, p. 466. *Comm. in Joann.*, t. VI, p. 112 et 113 ; t. IV, l. XXXII, p. 432, où il est dit : Ἐν πάσῃ τῇ Γραφῇ διαφθορὰ ψυχῆς καὶ πνεύματος, καὶ μέσον μέν τι θεωρῶν εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἐπιδεχομένην ἀρετὴν, καὶ κακίαν.

οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα). Mais cette hypothèse suppose à son tour que nous avons déjà existé avant d'entrer en ce monde, que nous avons préexisté; sans cela il n'y aurait pas de principe de la science des idées : τοῦτο δὲ ἀδύνατον εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι (1). » La cause de l'introduction des âmes préexistantes dans la vie sensible et temporelle, Platon la trouve dans une chute de l'âme (φέρεσθαι), séparée de l'idée (2), qui fait de sa demeure actuelle dans le corps un châtiment. Le corps est la prison où l'âme est captive ; il faut qu'elle s'en délivre, en se purifiant, pour remonter à l'idée.

Cette doctrine platonicienne se propagea dans la philosophie judaïco-alexandrine; elle se trouve dans Philon, Plotin, chez les Esséniens, les Marcionites, et chez Basilide. Plus tard, les Priscillianistes professent la préexistence; dans le moyen âge les Cathares adoptent cette opinion. Parmi les auteurs ecclésiastiques ce fut Origène surtout qui favorisa cette doctrine (3), ainsi que Synésius, évêque de Cyrène, et Némésius, évêque d'Émesse. La philosophie moderne elle-même n'a pas su se débarrasser de cette vieille opinion platonicienne (Kant, Schelling).

Cette théorie de la préexistence a si peu de valeur dogmatique qu'elle a a été rejetée par tous les Pères, même par Clément d'Alexandrie, et qu'elle a été anathématisée par l'Église, au cinquième concile œcuménique ou deuxième de Constantinople, en 381, comme au concile de Braga, 563 (contre les Priscillianistes) ; et à juste titre, car : 1° la théorie de la préexistence est en contradiction avec l'idée chrétienne de la création; 2° l'esprit humain n'a absolument aucune conscience de sa pré-

(1) *Phæd.*, p. 72, E 73-77 ; *Menon.*, 81, E.
(2) *Phæd.*, 246.
(3) *Voy.* ORIGÈNE.

existence avant le temps ; 3° la théorie de la préexistence, en conservant l'idée de l'individualité, perd celle du genre, et l'unité du genre humain tombe pour faire place à la multiplicité originelle des hommes; 4° elle contredit l'idée chrétienne de l'homme, synthèse de l'âme et du corps, d'un corps organe légitime et nécessaire de l'âme; 5° il faudrait que le salut de l'homme s'opérât par l'anéantissement de la partie sensible, tandis qu'il a lieu par la restauration de l'ordre, par le rétablissement de la véritable hiérarchie de l'esprit et du corps; 6° en admettant la préexistence, il n'y a plus de résurrection de la chair.

II. La seconde théorie sur l'origine de l'âme est celle du *traducianisme*. Son principal défenseur est Tertullien, dans l'ouvrage *de Anima*, qu'il composa après avoir embrassé le montanisme. Tertullien combat la théorie de la préexistence, parce que, dit-il, la conscience des actes est essentielle à l'âme, et ne peut se perdre : *oblivionis capacem animam non cedam* (1); sa ressemblance avec Dieu ne le comporte pas; d'ailleurs on ne peut revendiquer la priorité pour aucune des parties constitutives de l'homme, puisque la vie ne commence que là où commence l'âme : *exinde enim vita quo anima*. Tertullien conclut ainsi : *Si mors non aliud determinatur quam disjunctio corporis animæque, contrarium morti vita non aliud definietur quam conjunctio corporis animæque; si disjunctio simul utrique substantiæ accidit per mortem, hoc debet conjunctionis forma mandasse pariter obvenientis per vitam utrique substantiæ... Pariter ergo in vitam conjunguntur quæ pariter in mortem separantur* (2). Dans le sens de Tertullien, cela veut dire : L'origine de l'âme ne se rattache pas à l'autre monde, mais à

(1) Cap. 4.
(2) Tertull., *de Anima*, c. 27.

celui-ci ; elle est intimement unie à la naissance simultanée du corps : *Vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus.* Or, comme l'âme ne naît ni plus tôt ni plus tard que le corps, mais apparaît en même temps que lui, elle a une origine analogue à celle du corps. De même que le corps se propage dans l'acte de la génération par le corps, de même l'âme et par le même acte. *Hominis anima*, dit Tertullien, *velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta, et genitalibus feminæ foveis commendata cum omni sua paratura, pullulabit tam intellectu quam et sensu* (1). Ainsi les âmes se trouvent en germe dans Adam; ce sont des semences qui se propagent au moment de la génération physique (*per traducem*) et qui s'unissent au corps; et c'est en cela que consiste le traducianisme. Mais Tertullien a encore exposé cette théorie sous une autre forme, suivant laquelle l'âme et le corps sont engendrés par le même acte générateur. Cette opinion prend le nom de *générationisme*. Dans l'acte de la génération, l'homme, dit-il, qui est une unité essentiellement composée d'une âme et d'un corps, opère en vertu de cette unité, c'est-à-dire par le corps et par l'esprit; par conséquent l'esprit est engendré comme le corps. Et il ajoute à propos du v. 28 du chap. I de la Genèse : *In hoc itaque solenni sexuum officio, quod marem et feminam miscet, in concubitu dico communi, scimus et animam et carnem simul fungi; animam concupiscentia, carnem opera; animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque, toto homine concusso, despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem* (2)...

Mais c'est précisément cette assertion : que l'esprit agit ou se comporte comme le corps, et qu'il en est de la naissance de l'esprit comme de celle des corps dans le monde matériel (des plantes et des animaux), Augustin disant : *quonam modo tanquam lucerna de lucerna accendatur*, c'est cette assertion qui condamne le traducianisme. Car il y a ici évidemment, comme base de la théorie, une idée matérialiste de l'âme, matérialisme qui subsiste même lorsqu'on dit: la propagation de l'âme se fait par le corps, non comme principe générateur, mais seulement comme intermédiaire. On ne peut absolument pas concevoir qu'un esprit individuel, personnel, engendre un autre esprit personnel, individuel; cette impossibilité résulte précisément de ce que l'esprit est individuel ou indivisible. Ce qui est purement personnel disparaît dans l'acte de la génération, et c'est la vie du genre qui prédomine et opère. De là vient que les enfants ont bien en général des propriétés psychiques (physiques) analogues à celles de leurs parents, par exemple le tempérament, mais ils n'en ont pas les propriétés pneumatiques (spirituelles), comme l'intelligence, l'énergie de la volonté, le talent, le génie, etc., ce qui devrait nécessairement avoir lieu si le générationisme avait raison. Lactance dit : *Illud quoque venire in quæstionem potest : utrumne anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur. Sed ego id meo jure ab ancipiti vindico. Nihil enim ex his tribus verum est, quia neque ex utroque, neque ex alterutro seruntur animæ corporibus. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis anima non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet... Nam de mortalibus non potest quidquam nisi mortale generari. Nec putari pater debet qui transfudisse aut inspirasse animam de sua nullo modo sentit, nec;*

(1) Tertull., *de Anima*, c. 19, éd. Rigalt, p. 278.
(2) L. c., c. 27.

si sentiat, quando aut quomodo id fiat habet animo comprehensum. Ex quo apparet non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus; siquidem solus efficit. Nam terreni parentis nihil est nisi ut humorem corporis, in quo est materia nascendi, cum sensu voluptatis emittat.... Sapientiam quoque (Deus) homini tribuit, quam terrenus pater dare nullo modo potest; ideoque et de sapientibus stulti, et de stultis sapientes sæpe nascentur (1).

D'après ces motifs, il y a très-peu d'auteurs ecclésiastiques qui soient partisans du traducianisme ou du génératianisme, tels que le prêtre Anastase, Macaire l'Égyptien, Apollinaire, tandis que tous ceux qui ont une véritable importance dans l'Église se prononcent contre cette théorie. S. Augustin lui-même ne fait pas exception; car si dans un de ses plus anciens ouvrages il dit : *Harum autem quatuor de anima sententiarum utrumque de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novæ fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit* (2); et si, dans la rétractation de son ouvrage contre les Académiciens, il dit encore : *Quod attinet ad ejus (animi) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quam factus est homo in animam vivam; an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam, nec adhuc scio* (3); — il est certain que cette explication n'a pas son fondement dans une prévention favorable au traducianisme, mais bien dans la difficulté de la solution scientifique de la question, qu'il désigne comme *res naturaliter obscura*, et dans le scrupule, qui l'honore et qu'il éprouve, de prendre une décision qui pourrait s'écarter de la foi (1). En outre, S. Augustin s'est, en plusieurs endroits, prononcé contre le traducianisme, en tant qu'il renferme un élément matérialiste (2). Klée, dans les temps modernes, s'est prononcé en faveur du traducianisme (3). Les motifs qu'il allègue ont été réfutés par Staudenmaier (4). Dernièrement encore Oischinger s'est prononcé pour le génératianisme (5), dans son système de philosophie chrétienne, par des raisons auxquelles le créatianisme peut parfaitement opposer les siennes ; il prétend, notamment, que le génératianisme seul explique le péché originel (6).

Quand on s'en tient à la théorie dualiste des parties constitutives de l'homme, et qu'on a mis de côté comme faux les systèmes que nous venons d'énumérer sur l'origine de l'âme, il ne reste plus, au point de vue chrétien, que la doctrine qui enseigne que le corps seul, avec ses éléments animaux, est le résultat de l'acte générateur; que l'âme, c'est-à-dire l'esprit, est de création divine, s'unissant au corps au moment où celui-ci, par suite de l'acte générateur, est conçu comme germe organisé, comme organisme vivant. Cette théorie se nomme le *créatianisme*. D'après cette théorie, l'âme est implantée dans le corps aujourd'hui comme lors de la création du premier homme; mais la propagation de l'homme, quant à sa partie corporelle, est liée à l'acte générateur naturellement ordonné de Dieu dès l'origine, et reposant sur l'opposition des sexes. Ainsi l'homme

(1) *De Opificio Dei*, c. 19.
(2) *De lib. Arbitr.*, t. III, c. 21, n. 59.
(3) *Retract.*, l. I, c. I, n. 3.

(1) *De lib. Arbitr.*, III, 21. *Ep. ad Optat.*, VI, 23.
(2) *Ep.* 190, *ad Optat.*, c. IV, n. 13, 14. 15. Cf. Gangauf, *Psychol. métaph. de S. Augustin*, p. I, p. 197, Augsbourg, 1852.
(3) *Dogmat.*, t. II, p. 315 sq.
(4) *Dogm. chrét.*, t. III, p. 445.
(5) P. 214.
(6) *Voy.* PÉCHÉ ORIGINEL.

est, quant à son corps, une créature médiate de Dieu, et quant à sa partie spirituelle une créature immédiate, et, par conséquent, supranaturelle. L'objection triviale qu'on met de la sorte Dieu au service de l'homme au moment de la génération tombe par là que l'existence, la perpétuité de la race humaine au moyen de la propagation, est un effet de la volonté de Dieu même; que c'est une institution naturelle, posée par lui, et que, comme l'esprit créé de Dieu est pour le corps qui est engendré, ainsi, le corps engendré ou à engendrer est pour l'esprit qui l'anime.

Si la vérité du créatianisme ressort des impossibilités indiquées plus haut, de l'incapacité de l'esprit humain de se reproduire dans sa substance, c'est-à-dire de se poser en une seconde personnalité, en individualité distincte, en un second moi, et ainsi d'émaner de lui-même, comme les existences naturelles sortent et effluent les unes des autres, la doctrine qui enseigne que, pour chaque homme, il y a une création spéciale de Dieu, est en outre confirmée par les saintes Écritures.

Job dit de lui-même, comme Moïse du premier homme (1) : « L'esprit de Dieu m'a créé, et le souffle du Tout-Puissant m'a donné la vie (2). » Il est dit encore : « C'est lui qui a formé le cœur de chacun, et qui a une connaissance exacte de toutes leurs œuvres (3). » Le Psalmiste, l'Ecclésiaste, le prophète Zacharie disent à leur tour : « Vos mains m'ont fait et m'ont formé (4). » « La poussière rentre dans la terre, d'où elle avait été tirée, et l'esprit retourne à Dieu, qui l'avait donné (5). » « Jéhova a formé dans l'homme l'esprit de l'homme (6). »

(1) *Gen.*, 2, 7.
(2) *Job*, 33, 4.
(3) *Ps.* 33, 15.
(4) *Ps.* 118, 73 ; 138, 15.
(5) *Ecclés.*, 12, 7.
(6) *Zachar.*, 12, 1.

« Je ne sais (disait la mère des Machabées) comment vous avez été formés dans mon sein; car ce n'est point moi qui vous ai donné l'âme, l'esprit et la vie, ni qui ai joint tous vos membres pour en faire un corps. Mais le Créateur du monde, qui a formé l'homme dans sa naissance, et qui a donné l'origine à toutes choses, vous rendra encore l'esprit et la vie par sa miséricorde, en récompense de ce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes (1). » La majorité des Pères de l'Église parle dans le même sens en faveur du créatianisme. Quant à ce qui est des décisions dogmatiques, l'Église ne s'est précisément prononcée nulle part pour le créatianisme; mais bien des décisions qui ont indirectement rapport à cette doctrine peuvent s'interpréter en sa faveur (2).

Enfin, après la question de l'origine de l'âme, la plus importante est celle de sa durée ou de son immortalité. Nous nous sommes prononcé pour le créatianisme. Nous concevons l'homme comme composé de deux substances diverses, l'âme et le corps, ou l'esprit et la chair. Leur rapport n'est pas tel que ces deux substances soient placées l'une en face de l'autre dans une égalité parfaite, ayant une égale indépendance; elles ne sont pas mutuellement subordonnées l'une à l'autre. Si l'homme est la synthèse de l'esprit et du corps, il ne peut l'être que parce que la substance du corps est subordonnée à celle de l'esprit; le corps n'existe que pour l'esprit dont il est l'organe. Si donc le corps n'est pas le produit immédiat de l'esprit ou de l'âme, comme l'enseigne la doctrine monistique; s'il est le produit de la propagation humaine; si l'esprit, au contraire, est la créature immédiate de Dieu, on peut dire, en vertu de ce rapport du corps et de l'es-

(1) II *Mach.*, 7, 22, 23.
(2) *Voy.* *Conc. Later.*, V, *universa*, 1513 sess. VIII.

prit, que l'esprit est, dans l'homme, ce qui détermine les conditions, ce qui pose la loi, ce qui domine l'action, ce qui imprime le mouvement, c'est-à-dire que l'esprit est le principe propre de l'homme, par conséquent la *substance primaire*. Et de même que, pour le corps, la possibilité de sa fin, c'est-à-dire sa mort, est fondée sur ce qu'il n'est qu'une image de la nature, sur ce qu'il a son être dans la nature, de même, pour l'esprit, la possibilité de son éternelle persévérance résulte de sa création immédiate de Dieu, de sa ressemblance avec Dieu, Dieu ayant créé l'homme de rien, et non de lui-même : *non de se ipso genuit, sed de nulla re alia condidit, sicut condidit corpus e terra* (August.). Mais cette possibilité devient une actualité et une nécessité lorsqu'on pénètre dans la nature même et dans les propriétés de la substance spirituelle. En effet, l'esprit est une substance toute différente de la matière ; celle-ci n'est pas un être en soi et pour soi ; elle vient du dehors, d'éléments multiples, agrégés, extérieurs; elle est extérieure ; c'est pourquoi elle défaille, elle se décompose, elle se dissout. L'esprit est un être qui est en soi, pour soi, qui se sent et se connaît, non comme un autre, mais comme lui-même; il est égal à lui-même; il sent son moi être moi, et non un autre, toujours et partout; il est une parfaite et absolue identité ; et c'est dans cette identité qu'il se connaît et se retrouve toujours, au milieu de tout ce qui change, varie et passe hors de lui. Ainsi l'esprit diffère de la matière, non-seulement par la quantité, mais par la qualité, non-seulement par les proportions, mais par l'essence, l'esprit étant une identité qui a conscience d'elle-même, qui se connaît elle-même, qui est une, sans être abstraite, et qui est par là même indécomposable, indivisible. Or l'esprit, substance indivisible, reste indivisible même après sa séparation d'avec le corps. C'est donc en cela que consiste la perpétuité de l'âme, qu'elle est véritablement une individualité : *substantia individua, i. e. quæ dividi non potest*. Et cette perpétuité est nécessairement personnelle, puisque l'individualité de l'esprit est personnelle, qu'elle constitue cette personnalité même. En effet, la personnalité consiste d'abord en ce que l'esprit est un moi distinct de tout non-moi, lequel peut dire : l'intelligence qui se révèle en moi est *mon* intelligence ; ce qui pense en moi est *moi ;* je pense, et je me pense moi-même, et dans l'un et l'autre cas je reconnais le moi; je sais que ce moi c'est moi-même, identique à moi. En second lieu la personnalité consiste en ce que l'esprit se possède, est en puissance de lui-même, et qu'il peut dire : la volonté est *ma* volonté; je la possède ; ce n'est pas elle qui me possède ; ce que je veux, je le veux, moi, et je le veux librement.

L'esprit intelligent et voulant est par conséquent un être non-seulement en soi, mais pour soi. Ce n'est qu'en vertu de cette personnalité, qui pénètre l'esprit et toutes ses facultés, qui résonne en quelque sorte dans tous ses actes, *personat,* qui fait que l'esprit est nommé personne, qu'il se pose, se désire et ne s'abandonne jamais ; ce n'est qu'en vertu de cette personnalité que sa perpétuelle durée personnelle, c'est-à-dire son immortalité, lui est assurée. C'est parce que l'homme est un être personnel, ou, comme le nomme l'Écriture, un être fait à la ressemblance de Dieu, qu'il a dompté les individus purement naturels et qu'il les domine. L'individu purement naturel ne se possède pas lui-même ; il est captivé par et dans la nature, et finit par en être dompté ; il est passif à son égard, elle le détermine ; il ne peut dépasser la nature, aller au delà d'elle, arriver à la réflexion, et par là à un développement ultérieur ; il est une pure *espèce*, un exemplaire de son genre, qui revient

au genre dont il est sorti, qui s'y perd, s'y éteint, s'y dissout. C'est précisément le contraire chez l'homme. — Comme son esprit est en lui-même, qu'il se possède ou sent et conçoit son principe, son propre être, il se détermine lui-même; et lors même, ce qu'il faut concéder, qu'il est déterminé par son genre, il ne l'est encore que parce que son moi se laisse déterminer en consentant librement à la détermination qui ne part pas de lui. Par suite de cette détermination en lui-même l'esprit acquiert la certitude de lui-même, devient un être particulier, ayant une individualité de plus en plus marquée et distincte, nette et absolue. Et ceci prouve que ce n'est pas le genre seul qui le détermine passivement, car dans ce cas il resterait toujours indéterminé; tout en se formant d'après le genre, il se l'approprie, il le domine, de sorte que le genre n'a point de pouvoir sur lui, comme c'est le cas chez la bête.

Par conséquent, en vertu de sa personnalité, l'individualité humaine n'est pas une espèce du genre; elle n'est pas un simple accident, une pure apparition, un phénomène passager, qui disparaîtra et s'évanouira comme il a paru, mais, au contraire, c'est le genre qui est dans les individus, lesquels sont et subsistent en eux-mêmes et pour eux-mêmes (1). La perpétuité individuelle ou l'immortalité de l'âme est donc de son essence; dans sa nature, l'âme est essentiellement immortelle. C'est pourquoi l'Écriture sainte compte l'immortalité parmi les points de ressemblance de l'homme avec Dieu : « Dieu a créé l'homme immortel, et il l'a fait pour être une image qui lui ressemblât. » Ὁ Θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν (2).

(1) *Voy. Dissert. sur l'Immortalité*, par Wirth. *Gazette de Philosophie* de Fichté et Ulrici, t. XVII et XVIII, 1847 et 1848.

(2) *Sag.*, 2, 23.

Ici doit se rattacher une observation d'une nature dogmatique. Beaucoup de Pères de l'Église, notamment les apologistes, tout en qualifiant l'esprit humain d'esprit immortel, enseignent, contrairement à ce que nous venons de dire, que l'esprit humain n'est pas immortel en soi, ou de sa nature, mais qu'il est mortel : οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ. Cette contradiction n'est qu'apparente. L'assertion des Pères est dirigée contre les Platoniciens, qui confondaient l'immortalité de l'âme avec sa non-création; ne connaissant pas la création, ils ne réputaient immortel que ce qui n'était pas produit; ce qui n'est pas produit, ce qui est par conséquent de toute éternité, peut seul être immortel : εἰ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή. C'est en ce sens que les Pères niaient que l'immortalité fût dans la nature de l'âme, parce que l'âme n'a pas d'elle-même et par elle-même son être, et dès-lors ils qualifiaient l'immortalité comme un don, disant qu'elle est essentiellement donnée avec l'âme, mais seulement parce que l'âme tient sont être de Dieu, l'Être primordial, et parce que Dieu l'a voulu créer immortelle. C'est dans ce sens, ajoutaient-ils, que l'Écriture dit aussi : « Dieu seul a l'immortalité, μόνος ἔχων ἀθανασίαν (1). »

En même temps ils enseignaient par là que l'immortalité de l'esprit humain a sa vraie garantie en Dieu, qu'ainsi l'esprit est sûr de sa perpétuité individuelle par son rapport essentiellement religieux avec Dieu; et dans ce rapport l'immortalité se révèle comme une nécessité religieuse, qui en entraîne immédiatement une autre. En effet, c'est une propriété de l'individualité humaine qu'il faut qu'elle se développe; sa loi immanente est que son individualité se détermine de plus en plus : tel est le but de l'homme. Or il est évident que la vie

(1) I *Tim.*, 6, 16. *Voy. Dissertat.* III, art. 8, n. 104, p. 142. *Opp. Irenæi*, éd. Mass., t. II.

actuelle ne suffit pas à ce développement ressortant de l'idée de l'humanité ; et, d'un autre côté, il n'y a pas de motif raisonnable pour que le but d'une individualité personnelle, lorsqu'elle est parvenue à se déterminer réellement, soit précisément la négation ou l'anéantissement de ce but. Bien plus, en vertu de ses propriétés et de sa détermination, cette individualité désire subsister, durer, se perpétuer, d'abord pour atteindre son but en se développant, puis pour se fixer dans son but atteint et en jouir. C'est là le sens du développement religieux et moral de l'homme. La perpétuité individuelle de l'esprit est une conséquence de l'idée du but qu'elle doit atteindre, si d'ailleurs on ne veut pas prétendre que le but de l'homme est précisément de ne pas en avoir.

Quant à la révélation, en vertu de son caractère toujours et immuablement pratique, elle n'a pas directement démontré l'immortalité de l'âme, mais elle a des enseignements qui, incontestablement, présupposent le dogme de l'immortalité. L'Ancien Testament enseigne l'immortalité lorsqu'il dit que les âmes des mourants descendront et iront rejoindre leurs pères (1), qu'elles se réuniront à leur peuple ou à leurs ancêtres (2). Les âmes des défunts se réunissent dans le Schéol, et l'idée judaïque de la perpétuité de l'âme se rattache à celle du Schéol (3). Remarquons seulement que, d'après la croyance des Hébreux, l'état de l'âme dans le Schéol ne pouvait être une simple image de l'existence, une ombre de la vie, c'est-à-dire l'anéantissement non pas seulement de toutes les espérances, mais de l'être même ; car il est dit expressément que

(1) *Gen.*, 15, 15 ; 37, 35.
(2) *Ibid.*, 25, 8 ; 35, 29 ; 49, 29. *Nombr.*, 20, 26 ; 27, 13 ; 31, 2. *Deut.*, 32, 50. *Jug.*, 2, 10. IV *Rois*, 22, 20. II *Paral.*, 34, 28. I *Mach.*, 14, 30.
(3) *Voy.* l'article portant ce titre.

les âmes qui vont au Schéol vivent (1), qu'elles ont l'espérance certaine d'être arrachées par Dieu à la puissance du Schéol et d'être admises auprès de lui (2). L'Ancien Testament enseigne encore l'immortalité lorsqu'il dit : « La poussière retourne en la terre d'où elle avait été tirée et l'esprit retourne à Dieu qui l'avait donné (3). » Et ailleurs : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu et aucun tourment ne les atteindra ; ils ont paru morts aux yeux des insensés..., cependant ils sont en paix ; car, s'ils ont souffert des tourments devant les hommes, leur espérance est pleine d'immortalité. Leur affliction a été légère et leur récompense sera grande, car Dieu les a éprouvés et il les a trouvés dignes de lui (4). » Enfin le dogme de l'immortalité résulte de celui de la résurrection future. « Tu nous fais perdre, toi homicide, la vie présente, disent les Machabées à Antiochus ; mais le Roi du monde nous ressuscitera un jour pour la vie éternelle, après que nous serons morts pour la défense de ses lois : εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει (5). » « Je sais, dit Job, que mon Rédempteur est vivant et que je ressusciterai de la terre au dernier jour. Je serai revêtu de ma peau, je verrai mon Dieu dans ma chair. Je le verrai moi-même, et non un autre. C'est là l'espérance que j'ai et qui reposera toujours dans mon cœur (6). »

Si la doctrine de la perpétuité individuelle et personnelle de l'esprit humain après la mort se trouve en germe dans la révélation antérieure au Christianisme, elle est complète et épanouie dans le Christianisme, qui seul a entièrement développé l'esprit religieux et

(1) *Ps.* 54, 19.
(2) *Ps.* 48, 15, 16.
(3) *Ecclés.*, 12, 7.
(4) *Sag.*, 3, 1-5.
(5) II *Mach.*, 7, 9 ; 14, 23.
(6) *Voy.* sur ce fameux passage, Welte, *Livre de Job*, Frib., 1849.

moral, et lui a donné pleine conscience de lui-même. L'immortalité, qui, dans le judaïsme, est plutôt undésir, une espérance, qu'une pensée claire, une conviction absolue, est, dans le Christianisme, une infaillible certitude. Et toutefois ce dogme n'est pas, à proprement dire, démontré et défini dans le Nouveau Testament. L'unique preuve directe que donne l'Évangile à cet égard est ce passage : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants (1) ; » c'est-à-dire : Dieu ne crée pas l'esprit pour qu'il retombe dans le néant. Mais l'Évangile enseigne l'immortalité en ce sens qu'il proclame des vérités qui ne peuvent subsister sans ce dogme et qui sont prouvées par lui, comme : la fin du monde (ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος), le jugement universel des bons et des mauvais, la résurrection, etc., etc. La doctrine de l'immortalité se confond par là même avec l'eschatologie chrétienne, et il faut consulter à cet égard les articles spéciaux : MORT, JUGEMENT, BÉATITUDE, DAMNATION, RÉSURRECTION. Sur la nature de l'âme comme esprit, *voy.* IMAGE ET RESSEMBLANCE, ESPRIT, HOMME. V.-K. Thumann, *les Parties constitutives de l'homme et leurs rapports, d'après l'enseignement de l'Église catholique*, Bamberg, 1846. Cf. Zukrigl, *Nécessité de la morale révélée du Christianisme et sa portée philosophique*, Tub., 1850, p. 103 ; sq. — Weizel, *Recherches historiques et psychologiques sur l'origine et la nature de l'âme humaine*, avec un append. sur l'*Immortalité*, Stuttg. et Tub., 1851. — Sur toute la matière, Staudenmaier, *Dogm. chrét.*, t. III, p. 354 ; Papst, *l'Homme et son histoire*, Vienne, 1830 ; Beck, *Résumé de la Psychologie biblique*, Stuttg., 1843.

FR. WÖRTER.

AMES (CHARGE D'). Voy. MINISTÈRE PASTORAL.

(1) *Matth.*, 22, 32. *Luc*, 20, 38.

AMES (PASTEUR DES), CURÉ. Celui qui est institué par l'Église pour veiller, dans une localité déterminée, au salut des âmes en J.-C. De là l'importance et la grandeur de la charge pastorale. L'âme est le bien le plus précieux de l'homme et le plus durable ; elle a un but ; si elle manque ce but, elle perd tout avec lui et se perd elle-même. C'est pourquoi l'Église a institué dans la communauté des fidèles un pasteur qui doit veiller à leurs intérêts éternels, comme le berger veille sur son troupeau. Sans doute des supérieurs raisonnables n'ont pas uniquement en vue le bien temporel de leurs subordonnés ; ils ont quelque égard aux besoins de leurs âmes immortelles ; les parents consciencieux, surtout les pères de famille chrétiens ne perdent pas de vue le salut de leurs enfants et de leur maison. Toutefois, il faut le reconnaître, cette louable sollicitude n'est le plus souvent que secondaire ; elle ne se parfait et ne se complète que par l'active intervention de ceux qui tiennent la place de J.-C. parmi leurs frères et qui ont la charge exclusive de sauver les âmes par la grâce et les mérites du Rédempteur. Tous les hommes ne peuvent pas se destiner à ces hautes et sérieuses fonctions ; ceux-là seuls y sont propres que Dieu, par un attrait particulier, presse de soulager l'immense misère qui pèse sur la vie de leurs frères (1). Pour devenir un pasteur des âmes :

1° Il faut une vocation spéciale de Dieu. Peu d'hommes se sentent appelés à consacrer toutes leurs forces, toute leur vie au salut des autres. Cette vocation surnaturelle, cet appel intérieur, qui vient de Dieu, doit être compris, admis, obéi et cultivé par celui qui en est l'objet.

2° Il faut connaître avant tout la parole de Dieu et les moyens de l'appli-

(1) *Voy.* MISSION PASTORALE.

quer à la situation de chacun; il faut connaître le cœur humain, sa nature, ses besoins, son état actuel; il faut savoir juger les circonstances, les relations, les événements qui agissent sur la vie et peuvent la modifier d'une façon décisive. Un pasteur des âmes ne doit jamais s'imaginer qu'il en sait assez, que sa science est complète ; il faut toujours qu'il l'étende, la rectifie, la perfectionne, qu'il l'accommode aux cas qu'il doit juger, aux personnes qu'il doit diriger, aux circonstances au milieu desquelles il doit décider. Sans cette science le pasteur des âmes est un aveugle qui en entraîne d'autres à leur perte. Cette science est d'autant plus nécessaire que la mission est plus difficile et plus délicate ; Grégoire le Grand a dit : *Ars artium regimen animarum.*

3° Il faut encore l'amour du prochain et le zèle du ministère. Demander autre chose au pasteur que le zèle pour les âmes, c'est méconnaître sa mission. Le vrai curé oublie, quand cela est nécessaire, toutes les choses de ce monde, tous les avantages temporels, toutes les aises de la vie ; il s'oublie lui-même et ne voit que les âmes ; il les aime comme un trésor précieux qui lui est confié, et, parce qu'il les aime, il veut les gagner et les sauver, non pour les posséder, mais pour les conduire à Jésus-Christ, en qui son amour a sa racine et son perpétuel aliment. Cet amour doit devenir, dans le pasteur, un zèle qui le dévore. « La charité de Jésus-Christ me presse, » disait l'apôtre S. Paul ; c'est cette charité qui doit animer tous les pasteurs, entretenir leur zèle pour tant d'âmes toujours en danger de se perdre, et leur faire chercher, avec le salut de leurs ouailles, l'honneur et la gloire de Dieu. Mais rien n'est aussi vite paralysé que ce zèle si le pasteur se scandalise des obstacles inévitables qu'il rencontre et ne se sent pas en état de profiter des expériences consolantes et des jouissances intimes que donne le ministère pastoral. C'est pourquoi il faut qu'il réveille de temps à autre son ardeur par des remèdes extraordinaires, par des exercices particuliers ou par des retraites pastorales. « Renouvelez en vous la grâce que vous avez reçue par l'imposition des mains » est une parole adressée à tous les prêtres qui ont charge d'âmes.

4° Enfin il faut que le curé serve d'exemple aux fidèles dans la pratique de leurs devoirs. On ne peut pas dire de lui qu'il faut qu'il ait telle ou telle vertu, il doit les avoir toutes. Il faut qu'il aide et encourage les fidèles dans toutes les vertus qu'exigent les diverses situations de la vie : il ne le peut s'il n'est le premier à pratiquer ces vertus. Les fidèles doivent pouvoir regarder leur curé et pouvoir l'imiter avec fruit et consolation, sans avoir jamais à craindre de se nuire par cette imitation. Comme le berger précède son troupeau et ne conduit pas ses brebis dans l'abîme, ainsi le pasteur précède les ouailles dans les voies du salut, ne les égare et ne les perd pas, tant qu'elles l'écoutent et le suivent. C'est pourquoi il faut que le pasteur représente partout et toujours l'image de Jésus-Christ, son modèle ; il faut qu'en tout temps il puisse dire avec l'apôtre saint Paul : « Soyez mes imitateurs, comme je suis imitateur de Jésus-Christ. » Le pasteur est la règle, la norme, le modèle suivant lequel le troupeau doit se former (*forma gregis*).

Les devoirs du ministère pastoral s'accomplissent : A. par la parole ; — B. par la transmission de la grâce ; — C. par la discipline.

A. La parole, par laquelle le pasteur agit comme tel et en vertu de sa mission, est surtout une parole divine. C'est en l'implantant, en la propageant, en la cultivant dans l'âme des fidèles, qu'il les gagne à Jésus-Christ et les sauve par la foi. Cette parole divine, déposée dans l'Église comme la source de la vie véri-

table, est administrée ou distribuée par le pasteur :

1° A ceux qui doivent être admis comme membres vivants de la communauté, et être d'abord gagnés par la connaissance et la possession de toutes les vérités de la foi, aux mineurs (*enseignement catéchétique*);

2° Puis à ceux qui possèdent et professent la foi, mais qui ont sans cesse besoin d'une parole qui les fortifie et les nourrisse, aux adultes (*prédication*);

3° Enfin à chacun en particulier, suivant la mesure de ses besoins, de ses dispositions spirituelles et morales (*direction, confession*).

Il est hors de doute que les enfants et les jeunes gens, qu'il faut implanter dans le corps de Jésus-Christ comme des membres purs et vivants, doivent avoir une part notable dans l'active sollicitude du curé, et celle-ci, dans ce cas, s'exerce surtout par l'annonce de la parole sacrée. Toutefois les âmes des fidèles adultes demandent également à être nourries incessamment du pain fort et pur de l'Évangile. Le pasteur qui refuse, retient, dispense parcimonieusement cette parole à ses ouailles, commet un vrai larcin et nuit aux âmes en les privant de la part qui leur revient. De plus, l'Église confie la parole divine au pasteur afin qu'il la donne à chaque âme, en particulier, suivant son besoin. Comme le berger suit de l'œil chaque brebis, la conduit et la dirige de peur qu'elle ne s'égare, ainsi le pasteur a l'obligation de soigner chacune des âmes de son troupeau, et ne peut et ne doit jamais en considérer aucune comme trop infime ou comme indigne de ses soins; car toutes ont la même destination, toutes ont le même Père et le même Sauveur. Dès qu'une âme s'expose à un danger quelconque, le curé accourt; il instruit les ignorants, conseille ceux qui doutent, redresse ceux qui se trompent, éclaire ceux qui s'abusent, console les affligés, relève les opprimés, non par des moyens humains, mais par la parole de Dieu, comme un mandataire autorisé, un envoyé légitime du Christ, un ouvrier de l'Esprit saint, chargé de gagner toutes les âmes au Ciel.

B. Outre la parole, le pasteur opère au moyen de la grâce. Sans elle, point de salut pour l'âme. Le prêtre n'est que l'instrument par lequel le Saint-Esprit communique sa grâce aux âmes et les sanctifie. Par le baptême le pasteur admet de nouveaux membres dans la communion de l'Église et les rend participants de l'héritage de Jésus-Christ. En montant à l'autel comme médiateur entre Dieu et les hommes, il entretient l'union entre les fidèles, qu'il représente durant le sacrifice, et Jésus-Christ, le Dieu vivificateur; et, par sa puissance sur le corps mystique de Jésus-Christ dans la consécration, il accomplit l'alliance réelle des fidèles avec leur Sauveur. En leur distribuant le corps du Seigneur il les repaît d'un aliment qui les fortifie pour la vie éternelle. En vertu de l'autorité divine dont il est revêtu, il réconcilie les pécheurs repentants avec Dieu et leur remet leurs péchés. Par le sacrement de l'extrême-onction il communique aux agonisants la grâce de combattre, dans la force du Saint-Esprit, le difficile combat de la fin; il les soutient de ses prières sacerdotales et les assiste à leur départ de ce monde par les suprêmes bénédictions de l'Église. Et lors que deux personnes de sexe différent veulent fonder une famille, projet qui a une égale importance pour la vie de ce monde et pour la vie du ciel, le pasteur les reçoit au seuil de leur carrière nouvelle et les y introduit sous l'œil de Dieu. Ainsi le curé est toujours à côté de ses ouailles, durant tous les moments graves de leur existence terrestre, pour leur transmettre, au nom de l'Église, les grâces du Saint-Esprit

qui seules peuvent les sauver et leur valoir le royaume éternel.

C. La parole qu'il porte, la grâce qu'il communique, tels sont les deux moyens célestes dont le pasteur se sert pour opérer le salut des âmes. L'un et l'autre se retrouvent, sous certains rapports, dans l'administration de la discipline ecclésiastique, dans l'exercice de l'autorité spirituelle.

L'état intérieur des âmes se révèle par des actes extérieurs, et c'est pourquoi la vie du dehors n'échappe pas à la sollicitude du pasteur. Il exerce une influence disciplinaire, non-seulement au confessionnal, mais encore dans d'autres circonstances. Il impose des pénitences aux pécheurs; il les avertit, il les redresse, il les châtie, quand il y a nécessité, mais toujours avec amour et douceur, et en faisant sentir en toute occasion, sans qu'on s'y puisse tromper, qu'il ne s'agit pour lui d'autre chose, qu'il n'a d'autre intérêt que de gagner les âmes de ceux dont son zèle apostolique poursuit et veut effacer les fautes. Ceux qui sont sans reproche ont besoin à leur tour de l'influence salutaire de la discipline; il faut qu'on leur montre constamment la voie véritable, pour qu'ils n'arrivent pas, au bout de leurs efforts, à une fausse vertu, aux apparences dangereuses d'une perfection imaginaire. Diriger les âmes qui aspirent à une plus haute perfection est en général une affaire difficile et pénible pour le confesseur.

D'après tout ce qui vient d'être dit, bien des intérêts sont confiés au pasteur. D'une part, ce sont des âmes immortelles, dont la valeur dépasse toutes les choses créées et dont le salut ou la perte dépend plus ou moins de lui; d'autre part, ce sont les remèdes nécessaires pour opérer ce salut, la parole divine, la communication de la grâce, l'exercice d'une autorité supérieure. Sa responsabilité augmente en proportion de la grandeur et de l'importance des intérêts qu'il gère et des dons qui lui sont confiés. Il répond des âmes, il répond de l'administration des biens surnaturels qui sont remis entre ses mains.

Le curé d'une paroisse n'influe pas seulement d'une manière directe sur le salut des âmes; il y a une voie indirecte qu'il ne doit pas négliger. C'est sans aucun doute le progrès religieux qui importe avant et par dessus tout; mais la culture intellectuelle, la civilisation en général est également un moyen d'action que le curé ne peut omettre, alors même que le salut proprement dit n'est pas leur but immédiat. C'est pourquoi le pasteur a aussi l'obligation de veiller sur l'enseignement des écoles, pour le faire tourner au profit de la foi. Il lui est impossible de voir avec indifférence qu'on prétende soustraire complétement l'instruction et l'éducation des écoles à l'influence pastorale.

Il arrive des cas où le curé est juge, lorsque des difficultés ou des inimitiés naissent entre les paroissiens. Personne n'est plus intéressé à rétablir la paix, personne n'est plus strictement obligé que lui de ramener l'union, par une prudente et bienveillante intervention entre les dissidents. D'autres circonstances encore se rencontrent où les fidèles doivent trouver en lui un ami, un conseiller, un père; mille événements de famille, des malheurs, des revers de fortune, des changements de position qui ont une influence, sinon immédiate, du moins éloignée et finale, sur la vie religieuse, lui amènent ceux qui, hors de là, peut-être, n'auraient jamais eu recours à lui. Ce motif seul suffit, sans ajouter que le pasteur doit tenir à posséder la confiance de ses ouailles, pour qu'il accueille avec bonté tous ceux qui viennent le consulter et lui confier leurs peines et leurs inquiétudes. Ce sont les pauvres surtout qui doivent trouver en lui un père tendre et dévoué, toujours disposé à les secourir, et, s'il n'en a pas les

moyens positifs, du moins toujours prêt à les consoler et à les conseiller. Il est tout à fait convenable qu'un pasteur qui veille sur les affaires spirituelles et les intérêts éternels d'une paroisse ait une part d'influence dans les affaires terrestres, en tant qu'elles ont du rapport avec les premières. Une commune fait preuve de bon sens quand elle accorde au curé l'autorité, la considération et la préséance qui sont dues à son caractère et à son ministère. Se faire tout à tous pour les gagner tous, telle est la mission du pasteur des âmes ou du curé.

BENDEL.

AME (SOMMEIL DE L'), ψυχοπαννυχία. Suivant que l'on comprend le rapport de l'âme et du corps on comprend différemment la situation de l'âme après la mort. Si l'on part d'un point de vue moniste, on peut être ou matériellement ou spirituellement moniste. Dans le premier cas, le matérialisme concevant le corps comme la substance unique, l'âme n'est plus qu'un accident ; l'esprit est le produit de la matière ou une des formes sous laquelle la matière apparaît. Le panthéisme arrive à la même solution, l'âme n'étant aussi pour lui qu'une floraison éphémère de la nature. Dès lors la destinée de l'âme, après la mort du corps, est de cesser d'exister, c'est-à-dire de s'anéantir. Dans le second cas, si la théorie est spirituellement moniste, c'est le corps qui n'est qu'une forme sous laquelle l'esprit apparaît, avec laquelle il s'identifie momentanément; mais cette forme, nécessairement passagère, doit être brisée et détruite pour que l'esprit revienne à la pureté de sa vie véritable. Toutefois, comme l'esprit ne peut se passer d'organes sensibles, il obtient en partage une forme de « matière idéale, » ou plutôt cette matière éthérée lui est inhérente, n'est qu'une émanation de sa substance. Cette théorie n'est pas nouvelle ; ce corps éthéréen et lumineux de l'âme se trouve dans la philosophie platonicienne et a été adopté par des auteurs ecclésiastiques, tels qu'Origène (1). D'autres voient dans la mort une renaissance, le commencement d'une vie nouvelle et supérieure dans une forme corporelle correspondant à cet état plus élevé, comme le corps du fœtus meurt et se transforme quand l'homme passe du sein maternel à la vie de ce monde. Quelque estime qu'on puisse avoir pour ces opinions philosophiques, par cela qu'elles sont des tentatives scientifiques faites pour démontrer la perpétuité individuelle de l'âme après la mort, on ne peut les accepter en se mettant au point de vue positif de la Révélation. D'après la Révélation, le corps n'est pas accident : il est substance ; et la mort est une chose toute naturelle, qui se comprend d'elle-même, car elle est la solde du péché (2). Mais en partant, comme on le doit, du point de vue dualiste ou dichotomiste, selon lequel l'homme est, dans son essence, la synthèse du corps et de l'esprit, on se demande avec plus de raison encore dans quelle situation sera l'âme depuis le moment de la mort jusqu'au jour de la résurrection, où elle se réunira de nouveau à son corps. Évidemment l'état, le mode d'être de l'homme après la mort, dans lequel il sera sans corps, ou, comme dit S. Paul, nu (γυμνὸν εἶναι) (3), n'est pas l'état absolument parfait, puisque celui-ci résulte essentiellement de l'unité de l'esprit et de la vie naturelle, et que sans cela le dogme de la résurrection de la chair serait tout à fait superflu, et par conséquent sans aucun sens. Or, s'il faut, conformément à l'Écriture, que nous admettions qu'après la mort du corps l'esprit a conscience de lui-même, et par là même est heureux ou malheureux, saint ou réprouvé, avec le sentiment réfléchi

(1) *De Princip.*, lib. II, c. 11, p. 106, et l'art. ORIGÈNE.

(2) *Rom.*, 6, 23.

(3) II *Cor.*, 5, 3.

de son état (1). et si nous ne pouvons admettre une demi-existence, un état de rêve ou de non-veille, on est tenté de se demander naturellement si l'esprit participe dès lors à la béatitude proprement dite. Son imperfection consiste précisément en cela qu'il n'est pas encore réuni à son corps. Mais qui prétendra examiner ou déterminer de plus près cet état intermédiaire lorsque S. Paul lui-même se récuse quant à la connaissance des choses de cet autre monde? Beaucoup de Pères définissent toutefois cet état intermédiaire de l'âme entre la mort et la résurrection comme un état imparfait, en ce sens qu'ils disent que les âmes des justes, à l'exception de celles des martyrs, n'arriveront à la béatitude du ciel que lorsque leur corps ressuscitera, après que le jugement aura décidé de leur sort, comme de celui des méchants, et qu'en attendant ils demeurent dans un lieu invisible. Cette opinion était tellement admise autrefois que S. Justin, par exemple, déclarait presque hérétique la doctrine suivant laquelle l'âme entre immédiatement en jouissance de la béatitude après la mort (2). S. Irénée est du même avis (3), ainsi qu'Origène (4), Tertullien (5), Lactance (6), qui dit : *Nec tamen quisquam putet animas post mortem protinus judicari. Omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat quo maximus Judex meritorum faciat examen.* S. Augustin (7) et S. Bernard partagent cette opinion. Le Pape Jean XXII (8) y était attaché ; cependant il la repoussa plus tard comme une erreur, et c'est comme une erreur qu'elle a été rejetée par l'Église, au concile de Florence, contre les Grecs schismatiques, et dans une Constitution de Benoît XXII (1).

Les Pères ont toujours représenté cette vie nue de l'âme comme une vie dont elle avait conscience. Il faut que, dès le temps de Tertullien, l'opinion qui suppose que, dans cet état intermédiaire, l'âme *dort*, ait été connue ; car Tertullien dit, à l'endroit que nous venons de citer : *Quid fiet in tempore isto? Dormiemus? at enim animæ nec in viventibus dormiunt; corporum est enim somnus.* L'opinion d'un sommeil de l'âme se trouve, comme dogme formel, chez les Arméniens, les Arminiens et les Sociniens. La désignation de cette erreur, sous le nom de *Psychopannychie*, date de Calvin, qui a écrit contre elle (2). D'autres avaient encore été plus loin, en Arabie, disant que l'âme meurt avec le corps et ressuscitera avec le corps à la fin du monde (3) ; ils s'appelaient *thnétopsychites* (θνητοψυχῖται). Leur doctrine avait déjà été repoussée par Origène ; elle fut reprise plus tard par quelques anabaptistes.

Voy. Extraits des écrits les plus remarquables des siècles passés sur l'état de l'âme après la mort, publiés par le Dr HUBERT BECKERS, Augs., 1er cah., 1835, p. 3-19.

FR. WÖRTER.

AME DU MONDE (*V.* HYLOZOISME, PANTHÉISME).

AMÉDÉE VIII. Ce duc de Savoie est aussi connu dans l'histoire par ses vertus personnelles que par la faute qu'il commit en acceptant d'être opposé, au concile de Bâle, comme antipape, sous le nom de Félix V, au Pape légitime Eugène IV. Né le 4 décembre 1383, Amédée se montra de bonne heure

(1) II *Cor.*, 5, 8. *Philipp.*, 1, 23, 24. *Luc*, 23, 42, 43 ; 16, 22. *Apocal.*, 14, 13.

(2) *Dialog. c. Tryph.*, c. 80, p. 178, éd. Mar.

(3) *Contra Hæres.*, l. V, c. 31, n. 2, p. 331.

(4) *De Princip.*, l. II, c. 11, n. 6, p. 106, t. I. *In Levit. hom.* VIII, 2, p. 222, t. II. Cf. *Huetii Origeniana*, l. II, quæst. 11, n. 10, p. 221.

(5) *De Anima*, 58.

(6) *Inst.*, VII, c. 21.

(7) *De Prædest. SS.*, c. XII. *Enchirid.*, c. XXX et XXXI.

(8) *Voir* cet article.

(1) *Voy.* JUGEMENT PARTICULIER et CONTEMPLATION.

(2) *Tract. de Psychopann.*, Morges, 1545.

(3) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, lib. VI, c. 33.

capable de régner, consolida et augmenta la puissance de sa maison, gouverna dans des temps difficiles avec justice et douceur, et déploya un grand zèle pour l'Église et l'extinction du schisme, dans le concile de Constance. L'empereur Sigismond, pour reconnaître ses services, l'éleva, en 1416, au titre de duc de Savoie, et en 1422 il y ajouta la comté de Genève. Amédée, pensant avoir fait assez pour ses États, et ayant perdu sa femme, Marie de Bourgogne, fonda, en 1430, l'ermitage de Ripaille, pour six chevaliers de Saint-Maurice, transmit l'administration de ses États à l'aîné de ses fils, Louis, et se retira, en 1434, avec cinq compagnons, dans l'ermitage que nous venons de nommer. Ils firent vœu de chasteté, et ils devaient, à côté de leurs pratiques religieuses, continuer à s'occuper des affaires d'État et être les conseillers permanents du duc de Savoie. Amédée fut lui-même le doyen de ces chevaliers-ermites, et passa cinq paisibles années dans cette solitude philosophique et religieuse, jusqu'à ce qu'en 1439 le parti schismatique du concile de Bâle l'élût antipape. Quoique chaud partisan jusqu'alors du Pape Eugène IV, Amédée accepta la dignité qui lui était offerte, soit pour donner un aliment nouveau à son imagination fantastique, soit par une vanité qu'on ne peut méconnaître, mais surtout parce que les Pères de Bâle lui persuadèrent « qu'il se devait au salut de l'Église. » Il demeura neuf années dans cette fausse position, jusqu'à ce qu'en 1448 il résigna librement ses fonctions, et décida ses partisans à reconnaître le Pape légitime Nicolas V, successeur d'Eugène IV. Il resta cardinal, vicaire perpétuel du Saint-Siége dans tous les États de la maison de Savoie, à Bâle, Strasbourg, Coire, etc., et mourut le 7 janvier 1451.

Cf. l'art. BALE (CONCILE DE); J. de Muller, *Hist. de la Suisse*, t. III, sect. 2, ch. IX; Ersch et Gruber, *Encycl.* HÉFÉLÉ.

AMÉLIUS, ou plutôt **GENTILIANUS**, car c'était son vrai nom, philosophe platonicien du troisième siècle, naquit en Étrurie, se rendit en 246 à Rome, y eut pour maître, pendant 24 ans, le grand néoplatonicien Plotin, et devint, avec Porphyre, un de ses partisans les plus considérés et son apologiste. Comme tous les néoplatoniciens Amélius cherchait à sauver le paganisme défaillant. Il était lui-même non-seulement un païen exalté, mais encore un ardent adversaire du Christianisme, et notamment du gnosticisme, qu'il attaquait dans ses écrits, tandis que, d'un autre côté, il se servait du commencement de l'Évangile de S. Jean, c'est-à-dire de la doctrine chrétienne du Logos, pour confirmer sa propre philosophie. Tous ses écrits ont été perdus, sauf le fragment où il s'appuie des paroles de S. Jean (1). Il mourut à Apamée, en Syrie, qui avait été longtemps sa résidence.

AMEN, mot hébraïque, non altéré, qu'on répétait souvent dans le culte judaïque, qui de là passa dans l'Église, et a, dans la liturgie, une double signification, l'une affirmative, l'autre optative. Lorsque, par exemple, le Symbole se termine par ce mot : « *Amen*, » c'est une confirmation des vérités du *Credo* : « Cela est ainsi; » mais lorsqu'une oraison se conclut par *amen* il faut traduire : « Qu'il en soit ainsi ! » Il y a beaucoup de sens et de profondeur dans la manière dont se chante l'*amen* dans le choral.

AMENDE. Le droit canon autorise les tribunaux ecclésiastiques à prononcer cette espèce de peine, mais sous des conditions qui en restreignent beaucoup l'application. Le juge ecclésiastique, en l'appliquant, doit ne pas perdre de vue les canons qui l'avertissent de ne pas cher-

(1) Dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, XI, 19. Théodoret, *Græc. Affect.*, lib. II. Cyrillus Alex. *in Julianum*, lib. VIII.

cher son propre avantage, mais celui de Jésus-Christ, lorsqu'il punit, et lui ordonnent de mettre la loi et l'autorité judicaire à l'abri de tout reproche d'avarice, de cupidité ou de passion quelconque. Et d'abord il s'entend de soi-même qu'il n'y a ni loi, ni statut, ni sentence judiciaire qui puisse prononcer une amende contre un délit, de manière à faire considérer ce délit comme toléré moyennant le payement de l'amende. Ensuite ces peines ne doivent pas être prononcées indistinctement contre toute espèce de délit, contre toute infraction à la loi; elles doivent être appliquées seulement de temps à autre, suivant l'appréciation du juge, et lorsqu'il pense qu'une amende devient utile par la crainte qu'elle inspire. Puis il est du devoir du juge d'attribuer les amendes perçues à des établissements ou à des buts de bienfaisance, surtout lorsque l'amende n'a pas été prononcée conformément à un statut et qu'elle n'est qu'une sentence arbitraire du juge. A-t-on fait injure à un ecclésiastique, et une amende est-elle prononcée contre le délinquant : elle doit être partagée entre l'église de l'ecclésiastique outragé et lui-même (1).

Le concile de Trente a prononcé des amendes contre la violation de l'obligation de résidence, et a adjugé ces amendes aux fabriques des églises ou aux pauvres (2). Le même concile ordonne aux tribunaux ecclésiastiques qui, dans des causes civiles, *in causis civilibus*, appartenant au forum ecclésiastique, prononcent des amendes contre des laïques ou des ecclésiastiques, d'attribuer immédiatement ces amendes aux institutions de bienfaisance (3). MARX.

AMÉRIQUE. La mémorable découverte de cette immense partie du monde, sa position géographique, sa nature physique, sa situation politique ne rentrent pas dans la matière de notre article. Notre tâche est de démontrer la part que l'Église catholique a eue dans la découverte de ce pays et ce qu'elle a fait pour le christianiser. On peut, sans aucune exagération, affirmer que c'est à l'Église catholique qu'appartient l'honneur de la découverte de l'Amérique, car elle en inspira la pensée et elle donna les moyens de réaliser cette pensée si nouvelle et si hardie. Ces moyens, l'Église les avait sauvés en conservant, au milieu de la barbarie des siècles passés, les mathématiques, la physique, la géographie, l'art nautique : l'éducation et l'histoire de Colomb en sont la preuve. Veuf et mendiant, Colomb vint en Espagne avec Diégo, son enfant, qui épousa plus tard la nièce du duc d'Albe; il ne trouva d'asile que dans le couvent des Franciscains de la Rabida, à une demi-lieue du port de Palos, où il avait abordé. L'excellent gardien de ce couvent, Fr. Juan Perez de Marchena, lui donna l'hospitalité, embrassa avec enthousiasme sa grande pensée, lui procura l'accès de la cour d'Espagne. Colomb fut secondé plus tard et soutenu à la cour par le Dominicain du couvent de S.-Etienne à Salamanque, et surtout par Don Diégo Deza, professeur de théologie et Dominicain, qui devint plus tard archevêque de Séville. Aussi Colomb disait-il longtemps après : « Lorsque j'étais un objet de risée pour tous, deux moines seuls me restèrent fidèles. » Colomb exprima sa reconnaissance envers l'Église, à laquelle il attribuait sa découverte, lorsqu'en 1496, à son retour en Espagne, comblé de gloire, accueilli avec enthousiasme comme l'inventeur d'un monde nouveau, vice-roi et amiral des Indes, il voulut paraître dans l'humble costume des Franciscains, qui l'avaient accueilli à son arrivée en Espagne. Il n'oublia pas

(1) Lib. V *Decret.*, tit. 37. *De Pœnis*, c. 2.

(2) Sess. VI, c. 1, de ref. Sess. XXIII, c. 1, de ref.

(3) Sess. XXV, c. 3, de ref. Gibert, *Corp. jur. can. per regul. digest.*, t. III. *De Pœn. eccles.*, sect. VIII. Covaruvias, *Var. resol.*, lib. II, c. 9.

non plus l'Église dans son testament. Il est à peine nécessaire de rappeler que, pour le mettre à même d'accomplir ses desseins, il fallut la grande âme d'un Ferdinand, d'une Isabelle, soutenus par les idées et les sentiments d'une foi généreuse et d'une intrépide piété. Colomb obtint enfin l'armement qu'il désirait, et qu'Isabelle, dans sa joie de la prise de Grenade, lui accorda. N'oublions pas, parmi les moyens dont Colomb eut besoin pour découvrir l'Amérique, les moyens religieux et moraux, son imperturbable confiance en Dieu, son incontestable courage, sa sagesse, sa prudence et son abnégation dans toutes les circonstances, moyens qui ne pouvaient avoir d'influence que sur des hommes qui, chaque soir, humblement en prière, chantaient, sur le pont de leur bâtiment, le *Salve Regina*, et dont la piété autant que la hardiesse ont été constatées par les travaux les plus récents, et entre autres par ceux de Humboldt. Mais la pensée de la découverte de l'Amérique est bien supérieure aux moyens qui l'ont préparée et amenée, et cette pensée appartient directement à l'Église. L'idée que Colomb conçut du monde est née de la vie même de l'Église au moyen âge. Le moyen âge tourne tout entier autour de l'Église; elle est le centre de ses mouvements, le point de départ et le but de ses entreprises. Le moyen âge approchait de son terme; il devait clore par un grand acte la période des grandes choses qu'il avait connues et réalisées. L'Église conservait l'idée de la sphéricité de la terre, de l'union de la mer Atlantique et de la mer des Indes, de l'existence de vastes contrées au delà de la mer, des antipodes, idées qu'avaient entretenues et développées Albert le Grand, Bacon et le cardinal Pierre d'Ailly. La propagation de la religion chrétienne en Asie par les efforts de l'Église, ses ambassades en Chine et au grand-kan dans les années 1250-1295, les voyages maritimes des Pisans, des Génois et des Vénitiens, élargirent l'horizon et amenèrent peu à peu les esprits à la pensée d'une extension possible du continent. En même temps on agitait comme questions du jour, dans les églises, dans les universités et les couvents, parmi les docteurs et les moines, dans les thèses et les livres, l'unité du genre humain, la migration des peuples, leurs rapports avec le globe, l'affinité originaire des langues, la propagation des animaux et des plantes, la loi des vents de mer et des courants, la diffusion de la chaleur, le magnétisme terrestre, etc., etc., et toutes ces questions, après avoir fermenté dans la tête de Colomb, dirigèrent sa pensée et le mirent sur la trace de sa découverte. L'espoir d'établir et d'étendre sur la terre le règne de Dieu enthousiasmait Colomb. Et comme l'Église avait inspiré la pensée, allumé le désir et donné les moyens de découvrir un nouveau monde, elle seule aussi admit tout d'abord le projet de cette future découverte. C'est pourquoi cet immense événement devait naître naturellement dans un temps où le monde était sous la direction de l'Église et ne courait pas le risque de méconnaître le but supérieur qu'il fallait atteindre. Ce point de vue devient évident quand on songe à la manière dont les temps postérieurs, et notamment les temps actuels, auraient envisagé la solution et la portée morale du problème, s'il était encore à résoudre. La joie et l'enthousiasme s'emparèrent de l'Europe chrétienne à l'annonce de la découverte d'un monde nouveau; elle y puisa des lumières pour expliquer les saintes Écritures, le zèle des missions, le courage d'avancer dans la recherche des obscurs problèmes du monde et de l'humanité. C'est vers ce terme sublime qu'il faut élever notre regard avant de l'abaisser vers l'époque où les Chrétiens ne virent plus

dans cette belle œuvre que la satisfaction des intérêts terrestres, du lucre et de l'ambition. L'Église montra l'unique voie qui pouvait garantir le succès et la dignité de cette entreprise en cherchant, avant tout, à christianiser l'Amérique. Les premiers païens du Nouveau-Monde que Colomb amena en Espagne, en 1493, furent immédiatement initiés aux vérités du Christianisme; Ferdinand, Isabelle et le prince héréditaire furent leurs parrains ; on les prépara, à Séville, à devenir les missionnaires de leur pays. Mais, avant qu'ils pussent être en état d'entreprendre cette œuvre, le roi d'Espagne envoya, dès 1493, en Amérique, une mission composée de douze prêtres, à la tête desquels se trouvait Bernard Buil, abbé des Bénédictins. Ce fut sous la direction de Bernard que Jean Perez de Marchena bâtit, dit-on, la première église chrétienne des Indes occidentales. Le gouverneur de l'Amérique, Nicolas de Brando, reçut des instructions précises pour que l'Évangile fût prêché à ces peuples nouveaux, que, « avant tout, il devait déclarer libres, gouverner selon la justice, faire soigneusement instruire dans la religion catholique, n'opprimer absolument en rien, afin que rien ne retardât ou n'entravât leur conversion. » Le départ de la mission des Franciscains eut lieu en 1502. On sait que la cruauté des Espagnols, poussés par la soif de l'or, fut la cause principale du peu de succès qu'obtinrent les missionnaires. Les Franciscains, et surtout Las-Casas, prirent hautement et hardiment en main la cause des Indiens opprimés. Las-Casas obtint en 1516 qu'on lui adjoignît, pour son œuvre, douze Hiéronymites. On devait préposer à chaque village un moine ou un prêtre séculier. Le cardinal Ximénès prit toutes les mesures favorables à la conversion et au bien-être de ces sauvages tribus. D'autres Franciscains partirent de Picardie, ayant parmi eux le frère du roi d'Écosse, vieillard vénérable, et, sous la conduite de Remy, religieux d'une trempe vigoureuse, ils abordèrent à Hispaniola. Las-Casas, l'ardent ami des Indiens, pour venir en aide aux faibles tribus qu'il protégeait, favorisa l'introduction des nègres africains en Amérique, sans que nous sachions si le projet primitif de cette transmigration doit lui être attribué, certain que nous sommes d'ailleurs qu'il n'en prévoyait pas les suites. Dès 1408, on vit arriver à Séville des esclaves nègres d'Afrique, et en 1500 ils étaient déjà introduits dans les Antilles. Ximénès, avec sa sagacité habituelle, s'opposa constamment à cette mesure. Quant à l'Église, fidèle à ses principes de droit et de liberté, elle n'eut pas la moindre part aux mauvais traitements que subirent les Indiens, pas plus qu'à la traite des esclaves ; elle a sans interruption, et jusqu'à nos jours, élevé une voix tantôt suppliante, tantôt menaçante à ce sujet. Humboldt dit à cette occasion : « Pour être juste, il faut proclamer avec reconnaissance les nobles et courageux efforts qu'à la fin du moyen âge, comme aux premiers temps du Christianisme, le clergé fit en masse pour défendre les droits que l'homme tient de la nature. » Les Jésuites entrèrent également en lice pour défendre les droits des Indiens : l'apôtre du Brésil, le jésuite Antoine Vieira, lutta pendant toute une longue vie en faveur des opprimés. Le Pape Paul III publia deux brefs dans lesquels il se plaint qu'on ait prétendu, par une suggestion toute satanique, avoir le droit de réduire en esclavage les habitants des Indes occidentales et d'autres peuples nouvellement découverts, comme s'il était permis de méconnaître leur caractère d'hommes. L'Église catholique a eu à se débattre dans le Nouveau-Monde contre bien des obstacles, mais elle ne l'a jamais fait plus victorieusement que dans les temps modernes. Aussi a-t-elle excité vivement la haine des sectes ennemies, ja-

louses des progrès constants qu'elle fait sous toutes les zones et sous toutes les formes de gouvernement. Cette action de l'Église catholique, simple, forte et féconde, fait contraste avec les efforts prodigieux et lamentables de la haute Église anglicane, qui distribue d'innombrables exemplaires de la Bible sans parvenir à répandre les semences de la vraie foi. S. François-Xavier a converti des millions d'infidèles avec une seule Bible, tandis que des centaines de missionnaires anglais et allemands, non catholiques, avec des millions de Bibles, travaillent à une œuvre aussi ingrate que stérile. Il faut qu'en Amérique le missionnaire catholique soit soutenu non-seulement par l'Église en général, mais encore par son Ordre en particulier, pour que son activité soit efficace et durable. Là tout se fait par les ordres religieux, qui s'y sont tous donné rendez-vous pour y déployer leur zèle apostolique.

L'Amérique espagnole, les îles exceptées, ne comprend, sur 214,000 milles carrés, que 3,000,000 d'habitants descendants des Européens, 380,000 noirs libres, 9,600,000 Indiens libres et 5,000,000 de métis libres. Il en résulte que les Peaux Rouges l'emporteront bientôt sur la race blanche dans les républiques espagnoles. Leur langue, leur race, les souvenirs du passé ne sont pas encore éteints parmi eux. Ils sont devenus des enfants fidèles de l'Église catholique, élevés dans les mœurs, les arts et les institutions de l'Europe. Ils seront bientôt au rang des autres peuples libres. Que produiront-ils dans l'Église, l'État, les arts et la science? En face de cette civilisation d'origine latine, catholique de religion, indienne de race, se trouvent les États-Unis, avec leur direction industrielle, leur civilisation et leur origine essentiellement germaniques, leur religion en majeure partie protestante, comprenant, sur 105,800 milles carrés, 350,000 Indiens, 2,900,000 nègres et métis, presque tous esclaves, et 14,100,000 blancs, la plupart Anglais et Allemands d'origine. Nous plaçons le Brésil, la Guyane et l'Inde occidentale dans le dernier tiers de l'Amérique. Là vivent, sur un espace d'à peu près 150,000 milles carrés, 1,800,000 blancs, 2,000,000 d'Indiens, 5,200,000 nègres et 2,000,000 de mulâtres. C'est par conséquent la population noire qui domine, ainsi que la civilisation latine et le catholicisme, quoique mêlés encore d'éléments protestants et germaniques. Ce tiers est, par sa position géographique, comme par sa langue, ses mœurs, sa population et sa religion, un véritable moyen terme entre les deux autres tiers de l'Amérique. Nous verrons probablement ce tiers s'élever à 40 millions, le tiers indien à peu près au même chiffre, et le tiers nègre atteindre près de 20 millions. Ce sera la suprême atteinte portée au paganisme dans l'Asie orientale et dans l'Afrique centrale, c'est-à-dire au paganisme en général, et l'Église finira par triompher des 500 millions de Mongols et de nègres qui peuplent encore ces terres inexplorées. La dernière et principale mission finira par être dévolue au Nouveau-Monde et achèvera ainsi géographiquement le cercle entier de l'histoire de l'Église. HAAS.

AMÉRIQUE (HISTOIRE DE L'ÉGLISE D'). Le seul point de l'Amérique connu au moyen âge était le Groënland, dont nous écrirons l'histoire à l'article GROENLAND. Ce fut le 12 octobre 1492 que Colomb découvrit l'Amérique et en prit possession au nom du roi et de la reine d'Espagne, Ferdinand et Isabelle. Le Pape Alexandre VI confirma cette prise de possession des terres nouvellement découvertes et de celles à découvrir (3 mai 1493), sous la condition que les souverains d'Espagne concourraient de tout leur pouvoir à la propagation de la foi catholique dans ces parages. A peine si cette condition était nécessaire.

car le peuple de la péninsule pyrénéenne était alors animé d'une foi profonde et vive, foi qu'avaient exaltée les rudes combats couronnés par la conquête de Grenade et l'expulsion des Maures. Un mélange tout particulier d'enthousiasme religieux et d'ardeur guerrière animait alors la jeunesse d'Espagne, et donnait aux découvertes et aux conquêtes du Nouveau-Monde un caractère à la fois militaire et religieux. Non-seulement Christophe Colomb (1), mais Fernand Cortez, François Pizare et Almagro, presque tous les conquérants, portaient ce but inscrit sur leurs étendards. Dans toutes les pièces authentiques de cette époque (2), dans tous les actes de l'Église catholique, dans les proclamations des gouverneurs, cette pensée est exprimée de la manière la plus énergique. Malgré tout ce qui s'est mêlé d'intérêt humain, d'égoïsme cruel et de tristes passions à ces pieux efforts, nulle nation n'a jamais autant contribué à la propagation de la foi catholique, et avec autant d'abnégation; que la nation espagnole. Les Indiens amenés par Chr. Colomb en Espagne furent baptisés « comme les prémices des peuples païens de l'Amérique. » Les princes catholiques furent les parrains de ces nouveaux enfants de l'Église. A la seconde expédition envoyée en Amérique furent adjoints douze missionnaires, tant réguliers que séculiers, sous la conduite du P. Buil, abbé de Montserrat, de l'ordre des Bénédictins, auquel le Pape donna des pouvoirs de vicaire apostolique (3).

I. Saint-Domingue. L'un de ces missionnaires, Perez de Marchena, fonda la première petite église de l'île d'Hispaniola. Les fruits de cette mission ne furent pas considérables. La plupart d missionnaires perdirent courage, et l P. Buil, qui malheureusement prit pa aux intrigues suscitées contre Chr. Co lomb, fatigué à son tour, revint en Espa gne en 1494. Ramon Pane, Hiérony mite, et Juan Borgonnon, Franciscain persévérèrent seuls dans leur zèle et leu dévouement; ils avaient déjà gagné l cacique Guarinoex et ses sujets, lors que les suggestions de leurs compatriote restés païens et les cruautés des Espa gnols ramenèrent à l'idolâtrie le caciqu et les siens.

La seconde mission, composée d douze Minimes, sous la conduite d'A lonso del Espinar, partit avec le chevalier Ovando, en 1502; mais elle eut peu de prise sur un peuple que l'avarice des Espagnols avait précipité dans les plus effroyables malheurs, et qui était persuadé que « le Dieu des Espagnols était l'or. » L'institution des évêchés arriva aussi trop tard. L'historien de Saint-Domingue, Charlevoix, a certainement raison lorsqu'il prétend que l'autorité ecclésiastique aurait seule pu opposer une résistance utile et persévérante aux abus de tous genres introduits dans ces colonies. Malheureusement les premières bulles d'érection, signées immédiatement après l'élévation du Pape Jules II, ne furent pas expédiées, parce que Ferdinand le Catholique ne s'en montra pas satisfait. Enfin, en 1511, Jules II créa les évêchés de Saint-Domingue et de la Concepcion de la Vega, à Hispaniola, et de San-Juan de Puertorico, dans l'île de ce nom. Ferdinand s'était fait concéder, par une bulle du 16 novembre 1501, la dîme ecclésiastique dans les États nouveaux, comme droit de régal (1). Si donc, ainsi que le dit Herrera, les bulles d'érection assignent néanmoins aux évêques la dîme ecclésiastique

(1) *Voy.* l'excellente *Biographie de Chr. Colomb*, de Washington Irwing, qui cependant n'est pas toujours exempte de partialité.

(2) Conf. surtout le *Testament d'Isabelle*. *Voy.* l'article Isabelle.

(3) Raynald, ad ann. 1493, n. 21. Hefele, *Ximenès*, p. 508.

(1) *Voy.* la *Bulle* dans Navarrete, *Coleccion de Viages*, II, append. 14, et Solorzano, *Politica Indiana*, IV, 4, sect. 7.

comme source de leur entretien, cette mesure a dû être prise par suite d'une entente antérieure avec Ferdinand, les rois d'Espagne ayant toujours, dans leurs lois et ordonnances sur la répartition des dîmes, parlé de celles-ci comme d'une propriété qui leur avait été dévolue en vertu d'une donation du Saint-Siége (*por donacion*). Du reste, dans la réalité, la plus grande partie de ces dîmes revint toujours à l'Église, que les rois d'Espagne s'étaient engagés envers le Saint-Siége à doter, et il faut dire qu'ils ont rempli cet engagement avec une munificence rare dans l'histoire (1).

Une autre bulle de Jules II, du 28 juillet 1508, garantit à la couronne d'Espagne le patronage général de tous les siéges épiscopaux et de tous les bénéfices en Amérique, sans exception (2). En attendant, le clergé s'était multiplié à Hispaniola. Les Franciscains s'y étaient fixés en 1502, les Dominicains en 1510. L'immortel mérite des Dominicains est d'avoir fait de la défense des Indiens opprimés l'affaire même de leur ordre dans toute l'Amérique. Ce fut un des leurs, le P. Montesino, qui, par l'énergique harangue qu'il prononça à Saint-Domingue devant le vice-roi et les colons les plus distingués, ébranla le système qui avait prévalu jusqu'alors, et, par son exemple, entraîna tout son ordre à combattre pour la liberté des indigènes.

Bientôt après parut Las-Casas (3), le premier prêtre consacré sur le sol américain (1510? d'après Herrera). Ce fut quand il désespéra de ses efforts isolés qu'il prit l'habit des Dominicains dans le couvent de Saint-Domingue, vers 1521. En attendant, les Dominicains, comme le firent si heureusement plus tard les Jésuites, voyant la nécessité d'évangéliser les Indiens hors de la portée et du contact des Espagnols, avaient fondé une colonie sur les côtes de Cumana (1513) et y avaient fait d'heureux progrès. Mais leurs criminels compatriotes y portèrent leur brigandage et ruinèrent les travaux des missionnaires, qui devinrent les premières victimes de la défiance des indigènes. Il faut lire l'historien de l'Amérique, Herrera (1), pour avoir une juste idée du zèle apostolique, de l'humanité, de la vie exemplaire des Dominicains de Saint-Domingue. En 1513, l'œuvre d'extermination avait déjà réduit le nombre des Indiens à 14,000. Beaucoup d'entre eux se présentèrent au baptême par suite des efforts charitables des missionnaires dominicains; toutefois, cela n'arrêta pas le mal, et leur extinction se poursuivait toujours. Las-Casas quitta souvent son couvent pour se rendre au milieu d'eux et leur apporter quelque consolation. La commission royale, composée de moines hiéronymites, intervint aussi en faveur de ces malheureux. Il n'y a qu'une voix parmi les historiens sur la sagesse et l'humanité des missionnaires. En général, c'est un fait constaté que le clergé catholique se montra partout le protecteur des Indiens (2). En 1525, le 1er septembre, Charles-Quint nomma les supérieurs des Franciscains et des Dominicains protecteurs des indigènes. L'évêque devait visiter les stations (*encomiendas*), pour s'assurer qu'on ne leur faisait pas de tort. Enfin le grand code des Indes confirme légalement cette position, nommant les évêques protecteurs des Indiens (*como verdaderos padres spirituales de esta nueva christiandad*), devant veiller à ce que les Indiens soient maintenus dans leurs priviléges (3).

(1) Conf. Herrera, *Historia general de los hechos de los Castillanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*, decad. I, lib. VIII, c. 10, qui est le principal ouvrage sur l'histoire de la conquête et de la colonisation.

(2) Solorzano, l. c., lib. IV, 2, sect. 9.

(3) *Voy.* cet article.

(1) Decad. V, lib. VII, c. 12.

(2) Robertson, *Hist. de l'Amérique*. Irwing, *Vie de Chr. Colomb.*

(3) *Recopilacion de los leyes del reyno de*

Robertson rend ce témoignage aux évêques qu'ils remplirent toujours avec fidélité, humanité et succès leur charge pastorale (1). En 1527, les deux évêchés d'Hispaniola furent réunis à celui de Saint-Domingue, élevé en 1547 au rang d'archevêché et d'Église primatiale des Indes occidentales. Cuba, dont en 1511 les Espagnols avaient pris possession, fut érigé en évêché (1518-1522, siége à San-Yago); en 1788 on y ajouta l'évêché de la Havane. Lorsque Saint-Domingue devint français, Cuba fut érigé en archevêché le 24 novembre 1803, et on lui subordonna les évêchés suffragants de Vénézuéla (terre ferme), de Saint-Christophe de la Havane, de Puertorico et de la Guyane (2). Des synodes diocésains furent tenus à Puertorico sous les évêques Balbuena (1623, 1627) et Lopez de Aro (1643-1648); à la Havane (1778), sous l'évêque Jean de Echevarria. Un concile provincial fut célébré à Saint-Domingue vers 1623. Les Antilles, que nous venons de nommer, reçurent toute une population noire, après que les Indiens eurent été anéantis. Le clergé catholique fit pour les nègres tout ce qui pouvait s'entreprendre, et ce ne fut que dans les colonies espagnoles et françaises qu'on tenta quelques efforts pour convertir ces malheureux (3).

II. Le MEXIQUE fut d'abord nommé royaume de la Nouvelle-Espagne. Au temps de la conquête de Fernand Cortez, la tribu la plus puissante était celle des Aztèques; ils avaient atteint quelque degré de civilisation, dont témoignaient un certain droit de propriété, l'existence de grandes villes, des monuments d'architecture, des inscriptions hiéroglyphiques, un système chronologique, un gouvernement politique. Mais les nombreux sacrifices humains dont le sang inondait leurs temples annonçaient en même temps une profonde barbarie. Les Aztèques pressentaient néanmoins, dans leur doctrine religieuse, l'existence d'un Être unique et souverain et avaient la notion d'une justice au delà de ce monde (1). Ils nommaient « un Dieu, par lequel nous vivons, invisible et incorporel; » mais leur grossier polythéisme étouffait ce pressentiment supérieur. Ils adoraient treize dieux principaux, plus de deux cents dieux inférieurs, qui veillaient sur les éléments et sur les actions des hommes. A la tête de tous ces dieux se trouvait Huizlipochtli, le terrible, le dieu de la guerre, journellement abreuvé de sang humain.

Ce fut ce royaume idolatrique que renversa Fernand Cortez (à dater de 1519). Sur sa demande, Charles-Quint envoya une mission de douze Franciscains de la stricte observance, sous la conduite du P. Martin de Valence, préfet apostolique. Ces hommes sages et dévoués prirent de prudentes mesures, et leur pauvreté, leur douceur, leur affabilité gagnèrent tous les cœurs. On ouvrit dans les villes des instituts où l'on instruisait huit cents à mille jeunes Indiens, qui, leur éducation terminée, devenaient missionnaires à leur tour parmi leurs compatriotes. Des femmes du tiers-ordre, nommées Béates, tenaient des pensionnats pour les jeunes filles. On exerçait une assez grande influence sur les Aztèques par des chants religieux traduits dans leur langue, et qui bientôt retentirent dans les rues et sur les places. Ce peuple avide d'apprendre accourait en foule. Alors naquit parmi eux l'usage longtemps con-

las Indias, lib. VI, tit. 1, ley. 1. Conf. lib. I, tit. 7, ley. 13; lib. VI, tit. 6, ley. 14.

(1) Robertson, II, 566, 567.

(2) *Bullarii Rom. Continuat.*, t. XII, p. 97.

(3) Conf. Navarrete, ouvr. cité. Charlevoix, *Histoire de Saint-Domingue*. Paris, 1730, 2 vol. Ramon Sagra, *Histoire naturelle, civile, etc. de Cuba*, 6 vol. — *Voy.* l'art. INDES OCCIDENT., où sont décrits les événements les plus récents de l'Église dans ces îles.

(1) Prescott, *Hist. de la conquête du Mexique*.

servé de réunir les enfants, le matin, et les adultes, le soir, sous les portiques des églises, pour leur donner l'instruction. On cherchait à gagner, à éclairer, autant que possible, les parents, qu'on ne pouvait instruire autrement, en leur montrant des images pieuses. Pierre de Gand, frère lai des Franciscains, devint le missionnaire favori des Indiens ; il était leur refuge dans toutes les occasions. Lorsqu'il revenait d'un voyage, le golfe du Mexique se couvrait des canots des Aztèques, attendant impatiemment son retour. Le frère Pierre était architecte ; il bâtit plus de cent églises, entre autres la magnifique église de S.-François à Mexico. Il rédigea aussi un catéchisme en langue aztèque. Charles-Quint, dit-on, voulut le créer archevêque de Mexico ; mais il refusa et resta frère lai. A sa mort les Indiens éplorés le portèrent sur leurs épaules au lieu de sa sépulture (1572), et de longtemps ils ne purent l'oublier.

Ce ne sont pas seulement les historiens des ordres religieux (1), mais encore les écrivains protestants (2), qui ont vanté l'autorité apostolique de ces hommes de Dieu. Leur œuvre fut beaucoup plus sérieuse et plus solide que celle des missions des Antilles, comme le prouvent les nombreux travaux linguistiques de ces Franciscains et leurs ouvrages de dévotion, écrits en langue aztèque et dans les autres langues du pays (3), tels que ceux d'André d'Olmos (grammaire, lexique de la langue mexicaine, sermons en cette langue), ceux de Toribio Motolinia, de Ripa, de Garsias Cisneros (4), les catéchismes en langue mexicaine, si multipliés qu'ils provoquèrent la défense faite par le troisième concile provincial de Mexico de se servir d'aucun des catéchismes publiés avant l'édition de la traduction autorisée (1). Du reste, ce qui sans aucun doute eut la plus grande influence sur ces peuples, ce fut la pauvreté des Franciscains. Les Indiens déclarèrent plus tard ouvertement à l'évêque Ramirez qu'ils ne pouvaient reconnaître d'autres pères spirituels que les Franciscains, qui seuls leur ressemblaient en tout et qui marchaient pieds nus comme eux. Leur pauvreté excita un vif étonnement dès leur arrivée. A la vue de l'un de ces missionnaires, le P. Toribio de Bénévent, ils s'écrièrent stupéfaits : « Motolinia ! » c'est-à-dire « pauvre homme » surnom que ce missionnaire, écrivain célèbre (2), conserva toute sa vie. « Cet homme, dit le protestant Prescott, ne s'épargnait jamais aucune peine quand il s'agissait d'arracher les indigènes à leur sombre idolâtrie. Il se montrait tendrement attentif à leurs besoins spirituels et temporels, et Bernal Diaz assure qu'il le vit se dépouiller de son unique habit pour en revêtir un Indien souffrant et nu (3). » Il serait facile de produire d'autres témoignages protestants semblables pour prouver que ce que les chroniques de l'ordre racontent des vertus héroïques de ces missionnaires (4) n'était pas un simple panégyrique inspiré par l'esprit monacal. Si l'on ajoute que, parmi les premiers ouvriers évangéliques de ces contrées, se rencontrèrent des hommes d'une intelligence et d'une science peu communes, tels qu'un Sahagun, un Toribio, un Torquemada, dont les ouvrages sont ce qu'il y a de plus important sur les antiquités aztèques (5), on trouvera moins incroyable ce qui est raconté des progrès

(1) Gonzaga, *De origine Seraphiæ religionis*, et *Chronica strictioris observantiæ*.

(2) Prescott, II, 348.

(3) Gonzaga, l. c., 1236. Prescott, I, 69.

(4) Wittmann, *Hist. univ. des Missions catholiques*, I, 66, rem. 2.

(1) *Concil. Mexican. provinciale*, III, l. 1, § 1.

(2) *Sur les Antiquités des Aztèques.*

(3) Prescott, l. c., I, 458.

(4) *Chronica strictioris observantiæ*, et Gonzaga.

(5) *Voy.* Prescott, l. 41, 69 sq.

extraordinaires de l'œuvre de ces missions mexicaines. La vie apostolique du premier évêque de Mexico dut aussi faire une impression profonde. Zummarraga allait toujours à pied dans ses courses évangéliques, même les plus éloignées, se montrant partout à son peuple comme un père et un modèle ; aussi put-il, dès 1531, écrire au chapitre général de son ordre, à Toulouse, que plus d'un million d'Indiens avaient reçu le baptême (1).

En 1526, après les Franciscains, vinrent les Dominicains et les Pères de la Merci ; en 1533, les Augustins ; en 1572, les Jésuites. A cette époque, plus de la moitié de la population des colonies espagnoles était baptisée. Les Jésuites s'appliquèrent surtout à l'instruction des infidèles et aux soins des malades, et ils rendirent de grands services à cet égard, principalement à Mexico.

D'un autre côté les missions se continuèrent à travers tout le XVIe et le XVIIe siècle dans les contrées du nord, habitées par les tribus des Cinaloëns, des Chichimèques, des Topa-Indiens, et ce sont encore les Jésuites qu'on retrouve dans ces contrées inexplorées par les armes espagnoles. De nombreux membres de leur ordre y devinrent d'abord les martyrs de la fureur des barbares. L'histoire de ces missions nous entraînerait trop loin; nous rappellerons toutefois celles de la Californie ; elles ont beaucoup d'analogie avec les fameuses réductions du Paraguay et elles appartiennent aux entreprises les plus célèbres de la Société de Jésus. Leur fondateur fut le P. Jean-Marie de Salvatierra, arrivé vers 1697, avec son confrère le P. Picolo. Dès 1717, ils étaient parvenus à créer dix-sept Réductions dans l'ancienne Californie. Ils avaient apporté aux nouveaux convertis, avec la grâce de l'Évangile, les arts de la civilisation ; ils avaient bâti des maisons, ensemencé les champs, introduit des bêtes à cornes, institué d'excellentes écoles, et enfin entouré toute la mission d'une ligne de fortifications dont ils avaient soumis le plan au gouvernement, qui les avait fait exécuter, pour défendre les Chrétiens contre les attaques des sauvages. C'est, dit l'incrédule et caustique Raynal, le seul pays qui ait été conquis par la raison. Presque tous les habitants (16,000, disent les uns) étaient devenus chrétiens lorsque les Jésuites furent chassés. Quant à la Nouvelle-Californie, les Franciscains y fondèrent leurs Réductions à dater de l'année 1769. En 1837 il y avait 35,000 Indiens nouvellement baptisés, qui, instruits des vérités de la foi, initiés aux merveilles des arts et de l'industrie, vivaient paisiblement dans les campagnes et dans les maisons bâties par les missions.

Évêchés : 1° Mexico, érigé le 2 septembre 1530 en évêché, et en 1537 en archevêché, avait, vers la fin du dix-huitième siècle, 235 cures, 23 missions, une université (fondée en 1551), de nombreux colléges, des couvents, des établissements de pauvres et de malades, spécialement destinés à la population indienne (1).

2° Tlascala, érigé en 1526, transféré, en 1550, à Puebla de las Angelas (Angélopolis). Le premier évêque fut Julien Garces, † 1542, dont les plaintes adressées au Saint-Siége obtinrent la célèbre bulle du Pape Paul III, de 1537, en faveur des Indiens (2).

3° Valladolid (Mechoacan), 1536. Son second évêque fut Vasco de Quiroga, † 1545, un autre Las-Casas, dont le tombeau est encore de nos jours vénéré par les Indiens (3).

(1) Wadding, *Annal. Minor.*, t. XVI, p. 265.

(1) Robertson, II, 432. *Recopilacion*, lib. I, tit. 4, ley. I.

(2) *Voy.* la *Lettre de l'évêque* et la *Bulle* dans Torquemada, *Monarquia Indiana*, t. III, lib. 16, c. I. Lorenzana, *Concilio primero y segundo en Mexico*, dans l'Introduction.

(3) *Voy.* Humboldt, *Essai sur la Nouvelle-Espagne*, II, 306.

4° Guadalaxara. . . . . 1548.

5° Durango. . . . . 1620.

6° Linares, ou Nuevo Reyno de Léon, dont le siége, Monterey (province du Nouveau-Léon), ne doit pas être confondu avec le Monterey, de la Californie. 1777

7° Yucatan, siége à Mérida. 1518 (?).

8° Oaxaca, nommé aussi Antequera. . . . . 1535.

9° Sonora, fin du dix-huitième siècle.

10° Monterey, fondé pour la Californie. . . . . 1849.

11° Nouveau-Mexico (1). Dans les environs de Nouveau-Mexico se trouve le plus fameux pèlerinage du Nouveau-Monde, Notre-Dame de Guadeloupe, où, selon la légende, la sainte Vierge apparut à un Indien. La fête de Notre-Dame de Guadeloupe est la fête patronale de toute l'ancienne Amérique espagnole du Sud.

Conciles : Mexico et Lima furent, au nord et au sud, les deux métropoles d'où émanèrent les actes législatifs de l'Église les plus importants pour l'Amérique.

1° Le premier concile provincial fut célébré en 1555, sous l'archevêque Alonso de Montufar, pour régler les affaires ecclésiastiques et l'instruction des indigènes.

2° Le concile de 1565 fut convoqué par le même prélat pour la publication des décrets du concile de Trente.

3° Le concile provincial le plus considérable fut celui de 1585, sous l'archevêque Pierre de Moya ; ses décrets, qui embrassent et résument les canons antérieurs, sont de la plus grande utilité pour faire connaître l'histoire de l'Église en Amérique, et surtout l'histoire de la conversion des Indiens (2).

4° Un quatrième concile provincial fut convoqué par l'archevêque-cardinal de Tolède, Lorenzana, que Mexico ne peut oublier, de 1766 à 1771 (1).

III. Le TEXAS, autrefois soumis à la couronne d'Espagne, reçut, vers la fin du seizième siècle, ses premiers missionnaires, en même temps que ses premiers colons. C'étaient de zélés Franciscains, qui ne se contentèrent pas d'exercer leur ministère parmi leurs compatriotes, mais allèrent le remplir parmi les sauvages. Leurs missions les plus considérables furent celles de San-Antonio, Concepcion, San-Jose, del Refugio, etc. Chaque année ces hommes courageux s'enfonçaient plus avant parmi les peuplades sauvages pour attirer, par leurs cadeaux et toutes sortes de séductions pieuses, les Indiens à leurs Réductions, qui finirent par s'élever au nombre de quatorze. En 1816 ces utiles établissements furent détruits; il n'en reste plus que des ruines. Les naturels chrétiens se dispersèrent et retombèrent dans leur ancienne barbarie. En 1845 il y avait à peu près 14,000 Catholiques au milieu des 120,000 habitants de cette province. La même année le P. Odin, Lazariste, y fut envoyé comme vicaire apostolique. En 1849 on érigea l'évêché de Galveston, dont le P. Odin fut le premier pasteur. Son zèle, et l'appui de l'œuvre de la Propagation de la Foi, de Lyon, dont il reçut des missionnaires et des secours en argent, relevèrent un peu l'Église de ces contrées (2).

La *Floride,* dont les Espagnols prirent possession en 1512, n'obtint des missionnaires qu'en 1539 ; ils y trouvè-

(1) On peut voir la statistique des évêchés dans Alcedo, *Diccionario geografico-historico de las Indias occidentales*, III, 162, et Wittmann, *Hist. univ. des Missions cathol.*, II, 120, dont nous allons suivre encore les indications précises.

(2) *Voy.* ces décrets dans Aguirre, *Concil. Hispaniæ*, et l'édition particulière du *Concilium Mexican. provinciale* II, Mexici, 1770, cura et expensis D. Lorenzana, archiep., in-fol. — Les deux conc. antérieurs : *Concilio primero y segundo,* Mexici, 1769, in-fol.

(1) Conf. Wagner, *Biographies des Prélats et des prêtres les plus mémorables*, I, 4. Gams suite de B. de Bercastel, *Nouvelle Hist. de l'Église*, II.

(2) *Voy.* AMÉRIQUE DU NORD, et *Ann. de la Propag. de la Foi*, 1842, novembre, et 1851, septembre.

rent la mort, ainsi que le capitaine qui les y avait conduits. D'autres missions de 1549, 1566, 1569, se terminèrent également par le martyre des prêtres intrépides qui s'étaient aventurés parmi les sauvages. Toutefois les Franciscains surent persévérer dans le petit nombre de colonies espagnoles de cette province, travaillant sans relâche à l'œuvre de la sanctification de leurs compatriotes et de la régénération des Indiens. Ils convertirent quelques tribus, celle des Apalaches, par exemple. Mais, ce qui arrêta leurs progrès, ce furent les sanglants combats que se livrèrent les Anglais, les Espagnols, les Français, sur les champs de bataille de la Floride (1).

Dans la *Louisiane*, colonie française, où depuis 1723 les Capucins et les Jésuites déployaient leur zèle sans obtenir de grands résultats, on érigea, en 1793, l'évêché de la Louisiane et de la Floride, qui fut plus tard transféré à la Nouvelle-Orléans (2).

IV. L'AMÉRIQUE CENTRALE, y compris l'isthme de Panama, était, au temps de la conquête des Espagnols, habitée par de nombreuses tribus, parvenues à peu près au même degré de culture que les Aztèques du Mexique. En 1540 arrivèrent les Franciscains, appelés par l'ardent Marroquin, évêque de Guatemala. Ils se distinguèrent, comme leurs confrères du Mexique, par leurs vertus apostoliques; leur pauvreté et leur douceur gagnèrent beaucoup d'âmes. Les plus remarquables d'entre ces missionnaires furent Gonzalve Mendez, † 1582, François Colmenar, Alphonse de Salona et le vénérable Alphonse Betanzos (3). En 1564 les Franciscains formèrent une province unique, *SS. Nominis Jesu*, qui allait en droite ligne du nord-ouest au sud-est, dans une étendue de cinq cents milles italiens, et qui comprit bientôt quinze

(1) *Voy.* Wittmann, *Hist. des Miss.*, II, 573.
(2) *Voy.* AMÉRIQUE DU NORD.
(3) Gonzaga, l. c., p. 1335.

couvents. En 1587, le chroniqueur de l'ordre de S.-François, Gonzague, put écrire que tout ce territoire était converti. Une des gloires de cette Église fut le bienheureux François de Béthencourt, dont Clément XIV déclara les vertus héroïques, et qui fonda l'ordre des Bethléhémistes (confirmé par Clément XI), seul ordre d'origine américaine. Leur quatrième vœu est la garde des malades; leur règle est celle de S.-Augustin. Leurs hôpitaux sont répandus dans toute l'Amérique méridionale; ils en ont établi même sous terre, dans les mines. Les Dominicains vinrent aussi christianiser la contrée au nord de Guatemala, jusqu'à eux inabordable aux Espagnols, et, animés de l'esprit de Las-Casas, ils soumirent au joug de la foi une tribu belliqueuse que les armes espagnoles n'avaient pu dompter. Pierre d'Angulo et Louis Cancer furent les missionnaires les plus remarquables de cet ordre. Ils ne parvinrent toutefois pas à déraciner entièrement le paganisme; des tribus sauvages, particulièrement les Dariens, continuèrent à habiter, jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle, les parties boisées de cette province.

Évêchés. 1° Guatemala, fondé en 1534, d'abord suffragant de Mexico, archevêché depuis 1742; les deux évêques Marroquin, † 1563, et Fernand de Cordoue, † 1598, furent les vrais apôtres du pays.

2° Chiapa. . . . . 1538.
Son second évêque fut l'immortel Las-Casas (1). Son successeur, Casillas, Dominicain, fut, comme Las-Casas, un courageux défenseur des Indiens, surtout contre le gouverneur.

3° Nicaragua. . . . . 1534.

4° Comayagua, primitivement à Truxillo. 1539

5° S.-Salvador. 1543

6° Panama, sous le titre de Sainte-Marie de Darien (2). . . . . . 1531.

(1) *Voy.* cet article.
(2) Selon Wittmann, l. c., II, 164 sq.

V. NOUVELLE-GRENADE. Cette province fut peut-être plus que toute autre le théâtre de la cruauté des conquérants. La conversion des Indiens y fut fort difficile; elle commença en 1531. Le couvent dominicain de Sainte-Marthe, fondé par Juan Mendez, fut une excellente pépinière de missionnaires. Toutefois les efforts tentés eurent si peu de résultats que l'évêque de Sainte-Marthe, Ortiz, se crut obligé d'écrire au roi d'Espagne que l'unique moyen de convertir ce pays serait de le soustraire à la domination de ses cruels oppresseurs. En 1562 arriva S.-Louis Bertrand; il parvint à convertir près de 15,000 Indiens. En 1569 il quitta cette triste province et revint en Europe, le cœur navré de n'avoir pu arrêter les cruautés des Espagnols, qui entravaient tous les travaux des missionnaires. On dit cependant qu'en 1587 il y avait près de 200,000 indigènes baptisés; mais il ne paraît pas que leur sentiment religieux fût très-profond. Après 1723, Carthagène était encore tout entourée de tribus païennes, qui restèrent en possession de la plaine et des bords de la mer; mais l'ouest était habité par des tribus chrétiennes, douces et civilisées. Les Jésuites (Steigmiller, Edeler et beaucoup d'autres Pères allemands) fondèrent dans ces contrées leurs fameuses missions des *Llanos*. Se frayant, la hache à la main, un chemin à travers l'épaisseur des forêts, ils allaient à la recherche des sauvages et les amenaient à leurs magnifiques et florissantes Réductions, qui malheureusement tombèrent avec l'expulsion des Jésuites (1). Cependant, vers la fin du dix-huitième siècle, la majeure partie de la population noire et rouge de la Nouvelle-Grenade était incorporée à l'Église. Carthagène avait vu les héroïques travaux de l'apôtre des nègres, le P. Sandoval, et de son successeur le P. Claver, † 1654, tous deux Jésuites, le dernier proclamé bienheureux en 1852.

Évêchés. 1° Santa-Fé de Bogota, érigé en. . . . . 1561 et 1564, devenu archevêché en 1569. Le treizième archevêque, Christoval dè Torrès, fonda, en 1651, l'université de S.-Thomas, et termina en faveur des Indiens la controverse élevée sur leur admission à la sainte table.

2° Carthagène. 1534

3° Sainte-Marthe, 1529, aboli en 1562, relevé en. . . . . 1577.

4° Popayan. . . . . 1547.

5° Antioche (*Antiochia Indiar.*).

6° Pampelune (*Neo-Pampelona*), 1836.

Concile provincial de Santa-Fé, entre. . . . . 1771 et 1774 (1).

VI. VÉNÉZUÉLA, comprenant le territoire de la république actuelle de Vénézuela. Au temps de la conquête, cette province était habitée par des tribus plongées dans la plus profonde barbarie. Les moines parvinrent à soumettre un pays dont n'avaient pu venir à bout ni les armes espagnoles, ni les violences des Luthériens, à la solde de l'opulent Welser d'Augsbourg, fixé dans la province (2). Vers 1656, les Franciscains, sous la conduite du P. Juan de Mendoza, commencèrent à fonder leurs fameuses missions de Piritu, qui, comme le Paraguay et Chiquitos, firent longtemps l'admiration du monde chrétien. Les Capucins aragonais, et parmi eux surtout Joseph de Cabrantès et François de Pampelune, devinrent les apôtres du pays. Cependant, vers la fin du dix-huitième siècle, le paganisme n'était pas encore tout à fait déraciné. Sur 221,000 Indiens de ces contrées, les trois quarts étaient chrétiens, ainsi que la plupart des 40,000 nègres qui s'y trouvent.

Évêchés. 1° Caracas. . . 1531-1535,

(1) *Messager du monde*, de Stœcklein, n°s 229, 324, 325, 391, 447.

(1) Alcedo, II, 123; I, 396.—Wittmann, II, 227.

(2) Baralt, *Resumen de la historia de Venezuela*, dans Wittmann, II, 247.

ayant son siége à Coro, érigé en archevêché en 1800, sous le nom de S.-Yago de Léon.

2° Mérida de Maracaïbo. . . 1782.

3° Guayana, siége à Angostura (S.-Thomas de Guayana), érigé au dix-neuvième siècle, peut-être en. . . . . 1841 (1).

VII. L'ÉQUATEUR (l'ancien royaume de Quito), uni au Pérou au temps de la conquête, et soumis à la dynastie des Incas, était au premier rang, à côté du Mexique parmi les provinces d'Amérique, par sa civilisation et par ses institutions politiques. Les Incas, peuple relativement intelligent, avaient changé en un jardin florissant le pays qui s'étend des Andes à la mer. Leur gouvernement absolu, beaucoup plus doux que celui du Mexique et fondé sur des bases tout à fait théocratiques, maintenait beaucoup d'ordre dans le pays et y attirait constamment de nombreuses populations. Leur religion trahissait, comme celle de la plupart des tribus de terre ferme, un pressentiment du « Grand-Esprit, » créateur de l'univers, être incorporel, qu'ils adoraient sous divers noms (Pachamac le vivificateur, ou Viracocha); mais à côté de cette idée première dominait le culte des astres, l'adoration du soleil, fondateur de l'État, père de la dynastie des Incas. On lui offrait en général des sacrifices non sanglants, très-rarement des sacrifices humains. Les Incas avaient aussi quelque pressentiment des récompenses d'une autre vie, et croyaient en outre à l'existence d'un mauvais principe (Cupay). Les conquérants du Pérou, François Pizarre, ses frères, et Almagro, se signalèrent par une cruauté qui dépassa de beaucoup celle des conquérants du Mexique; Pizarre y ajoutait une parfaite ndifférence religieuse. Les dissensions intestines des conquérants, leurs combats acharnés mirent le pays à deux doigts de sa perte. Ce fut alors que Pierre de Gasca, prêtre aussi courageux que politique habile, envoyé par Charles-Quint, devint le sauveur et le pacificateur du Pérou. Les historiens de l'Amérique ont justement apprécié ce que l'État et l'Église durent à ce grand homme, qui devint plus tard évêque de Valence (1550) (1). Malheureusement, ici comme ailleurs, une grande partie de la population fut accablée par les dures corvées de la *Mita* et finit par disparaître. Un prélat d'ailleurs plein de mérite, Loaysa, archevêque de Lima, ami zélé des Indiens, pour lesquels il fonda un hôpital, avait pris cette institution de la *Mita* sous sa protection, aveuglé par le fol espoir d'amener plus facilement ainsi les Indiens à la foi et aux mœurs chrétiennes. Il reconnut son erreur à son lit de mort, s'en repentit et en fit l'aveu dans son testament, qu'il ordonna de mettre sous les yeux du roi. Quant à la conversion des Indiens, elle fut l'œuvre commune des Franciscains, des Dominicains, des frères de la Merci, des Jésuites et des prêtres séculiers. Elle marcha lentement au milieu de nombreuses difficultés.

En 1556 Quito était encore tout entourée de tribus indiennes, toujours païennes, quoique en partie désireuses du salut. Les ouvriers manquaient; les Franciscains en fournirent le plus grand nombre, car vers 1587 il y avait 31 maisons de cet ordre dans la province de Quito, dont 11 couvents et 20 maisons d'éducation. En 1630 on comptait 213 communautés chrétiennes d'Indiens, comprenant à peu près 500,000 âmes, nombre qui, jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, s'augmenta de 52,000 (dans 260 localités). Cependant il restait toujours une grande masse d'Indiens sauvages, que les circonstances défavorables de lieux et de climat

(1) Wittmann, II, 263.

(1) Robertson, II, 288 sq. Conf. Prescott, *Conquête du Pérou*.

n'avaient pas permis de convertir, malgré les missions, d'ailleurs renommées, de Maynas, fondées en 1640 par les Jésuites, dans les contrées de la rivière des Amazones supérieure. Quoique moins connues que les missions du Paraguay, ces réductions, établies avec des efforts surhumains, doivent être comptées parmi les plus belles fondations des Jésuites. Les missionnaires les plus célèbres de ces parages furent le P. Samuel Fritz, de 1680 à sa mort en 1728, et le P. Henri Richter, de 1684 à 1699, année dans laquelle il subit la mort du martyre, tous deux Allemands d'origine comme la plupart des missionnaires de ces contrées. Le P. Fritz seul opéra la conversion de 29 tribus différentes. Vers 1740, les deux Ulloas, célèbres voyageurs, trouvèrent 12 communautés bien organisées au Rio-Napo et 24 au Marañon. Après le renvoi des Jésuites, ils furent d'abord remplacés par des prêtres séculiers, puis par des Franciscains d'Ocopa, qui, vers 1790, dirigeaient 22 villages et 8,895 âmes; car, après la dispersion des Jésuites et quelques autres événements peu favorables, le nombre des convertis avait un peu diminué.

Évêchés : 1° Quito, érigé en 1545 comme suffragant de Bogota; archevéché en dernier lieu;

2° Cuenca. . . . . 1787.

3° Guayaquil. . . . . 1838.

VIII. Le Pérou. Ce furent les Dominicains, les Franciscains et les Jésuites plus spécialement qui travaillèrent à la conversion de cette contrée. Dès le milieu du dix-septième siècle les Indiens péruviens étaient chrétiens dans tous les domaines soumis à l'Espagne. On y comptait, en 1754, 370,216 Indiens chrétiens et 521 paroisses. Les Franciscains du Pérou fondèrent des missions dans les Andes, et, en deçà des Andes, dans les Pampas (plaines). Leur collége d'Ocopa, autrefois l'admiration de toute l'Amérique méridionale, comme s'exprime un voyageur moderne (1), était la pépinière des héroïques missionnaires qui étaient envoyés vers les contrées habitées par ces rudes et sauvages populations, pépinière aussi importante pour eux que le couvent de S.-Gall le fut pour les Bénédictins en Allemagne. En 1724, le P. Francisco de San-José fonda ce collége dans la province de Janja, à cinquante-cinq lieues de Lima, et le Pape Clément XIII l'honora du nom de Collége de la Propagande « *De propaganda Fide.* » Sa ruine aujourd'hui imminente est une suite des révolutions incessantes du Pérou. En 1631, les Franciscains avaient cherché à pénétrer dans les Andes et à recueillir les tribus dispersées aux bords des fleuves du Marañon, de l'Huallaga et de l'Ucayale. Tous les dix ans ils créaient de nouvelles Réductions; ils continuèrent, durant les vingt premières années de ce siècle, à maintenir péniblement les missions des Pampas, jusqu'au moment où la révolution de 1815 en détruisit la plus grande partie. Seul, le vénérable P. Plaza, qui était arrivé dans ces contrées en 1801, séparé pour ainsi dire du monde entier, patriarche presque centenaire, maintint dans les derniers temps quelques restes de ces missions jadis florissantes, jusqu'à ce qu'en 1840 (2) il obtint enfin quelque secours d'Ocopa.

Évêchés : 1° Lima, sans contredit, après Mexico, la plus importante métropole de l'Amérique et la plus influente par son activité législative, évêché depuis 1539, archevêché depuis 1548. Parmi ses nombreux établissements ecclésiastiques il est juste de citer l'université de S.-Marc et l'hôpital des Indiens, tous deux fondés par l'excellent archevêque Loaysa. En général il faut remarquer que c'est l'Amé-

(1) *Voy.* Tschudi, *Pérou, esquisses de voyage* 1838-1840, p. 198.

(2) Smyth and Lowe, *Narrative of a journey from Lima, etc.*, London, 1836, p. 204-223.

rique espagnole qui, presque seule, a fondé de nombreux hôpitaux pour les indigènes, et la plupart subsistent encore (par ex. à Lima). Le grand code des Indes (*Recopilacion de las leyes*, l. c.), aussi bien que les synodes, ceux de Lima entre autres, ordonnèrent de créer partout des établissements de ce genre. Le troisième archevêque de Lima fut S. Turibius, apôtre de son diocèse et de toutes ces vastes contrées, dont aujourd'hui encore la mémoire vit dans le cœur des peuples de Lima.

2° Cuzco. . . . . 1534.

3° Arequipa, 1577, rétabli en 1609.

4° Quamanga. . . . . 1609.

5° Truxillo, créé en 1577, occupé seulement en. . . . . 1616.

6° Maynas. . . . . 1806.

C'est sur ce sol que naquit sainte Rose de Lima, *primus Americæ meridionalis flos*. Dernièrement le Saint-Père a béatifié la religieuse Parédès, de Quito.

Plusieurs conciles provinciaux furent tenus à Lima. Celui de 1552, convoqué par S. Turibius, n'eut point de force légale, n'ayant pas été convoqué dans toutes les formes voulues; il faut donc considérer comme le premier celui de 1567, qui publia les décrets du concile de Trente. Le second concile se tint en 1582; ses actes furent confirmés par Sixte V. Les décrets qui offrent le plus d'intérêt ont pour objet l'instruction des Indiens, la manière dont on doit les traiter. Ceux qui se sont laissé prévenir par la fausse pensée que le clergé espagnol se contenta d'une conversion extérieure des Indiens feront bien de lire les actes de ce concile (1). Entre autres décrets, il est statué qu'un neuvième de la dîme est réservé aux hôpitaux des Indes; les chapitres des cathédrales sont chargés en conscience de leur réserver cette part (2). Les décrets du concile furent en grande partie dus à l'influence du célèbre Jésuite Acosta, l'auteur de la première histoire naturelle d'Amérique qui ait de la valeur et que Humboldt a louée dans son *Cosmos*. Mais le P. Acosta a mieux mérité encore des indigènes par son ouvrage *De procuranda salute Indorum*, Colon. Agripp., 1596, *ad Philippum Regem II*, où il prend vivement fait et cause pour les Indiens. Les troisième et quatrième conciles provinciaux furent tenus en 1591 et 1601, le cinquième et dernier en 1772. C'est avec raison que Morelli, canoniste américain, se plaint, dans ses *Fasti novi orbis*, qu'aucun écrivain n'ait encore réuni et publié les décrets de ces conciles (1).

IX. Bolivie. Cette contrée, qui renfermait les inépuisables mines d'or et d'argent du Potosi, dut son malheur à l'avidité de ses avares conquérants espagnols. Des milliers d'Indiens furent forcés de travailler à l'exploitation des mines; aussi l'Évangile ne put guère trouver accès auprès de ces malheureux, tourmentés jusqu'à la mort par de prétendus chrétiens. Au commencement du dix-septième siècle, il y avait encore de nombreuses tribus idolâtres en Bolivie. Ce ne fut que vers 1651 qu'on commença à compter 188 communautés. avec à peu près 100,000 Indiens convertis. Un siècle plus tard il y en avait à peu près 242,564, qui occupaient 234 cures. La mission des Chiquitos et des Moxos fut une des gloires de ces contrées. Divers voyageurs ont, dans ces derniers temps, rappelé l'attention sur la merveilleuse organisation de ces fondations grandioses des Jésuites. C'est d'une part le célèbre voyageur français

(1) Conf. sess. II, c. 3 sq., 7, 16, 43.

(2) *Voy.* ces actes, dans Aguirre, *Concil. Hisp.*, II, 232.

(1) Conf. *Mercurio Peruano*, t. I, f. 100-105. Baluffi, *l'America un tiempo spagnuola*, Ancona, 1844, II, 46 sq. Touran. *Hist. gén. de l'Amérique*, X, 304. Wittmann, II, 352.

d'Orbigny (1), et de l'autre l'Allemand Maurice Bach, qui a rempli une charge publique à Chiquitos (2). Depuis 1690, époque où ils commencèrent, jusqu'en 1732, les Jésuites avaient formé sept Réductions, comprenant 600 familles, qui avaient peu à peu attiré une population chrétienne de 24,000, âmes, 35,000 selon d'autres (3). Des peuplades anthropophages, plongées dans la plus affreuse corruption, voraces, légères, étaient devenues douces, sobres, chastes, au grand étonnement et à la joie de tous les amis de l'humanité. Tout cela fut en grande partie détruit par le renvoi des Jésuites et plus encore par la révolution de 1833. Il en fut de même chez les Moxos. Leur plus célèbre apôtre, le P. Cyprien Baraza, les évangélisa de 1675 à 1702 et subit alors le martyre. Un témoin oculaire décrit en peu de mots les travaux des Jésuites (4). « Les Jésuites, dit d'Orbigny, avaient arraché une multitude de gens à la vie la plus sauvage, et les avaient amenés à un degré de civilisation que je considère comme bien supérieur à celui d'une grande partie des populations de nos campagnes. »

Évêchés : 1° La Plata ou Charcas (Chuquisaca), fondé en 1551, érigé en archevêché en. . . . . . . 1608.

2° La Paz. . . . . . . 1605.

3° Santa-Cruz de la Sierra (antérieurement Misqua). . . . . . 1605.

4° S.-Juan di Cejo, érigé par Grégoire XVI.

5° Cochambamba. . . . . 1848.

X. Chili Les guerres des Espagnols contre les belliqueux Araucanos arrêtèrent, jusqu'au milieu du dix-septième siècle, toutes les œuvres de propagande chrétienne. Ce ne fut qu'en 1640, à la paix, que commencèrent des temps meilleurs. Les Jésuites réussirent à fonder quelques communautés parmi les Araucanos, d'ailleurs si défiants à l'égard des étrangers, et surtout des Espagnols, et même à conquérir à un haut degré l'affection de cette tribu hostile ; mais ni les missionnaires ni le gouvernement ne purent maintenir jusqu'à nos jours une autorité stable parmi eux. On fut plus heureux dans l'archipel de Chiloé, où les Jésuites et les Franciscains avaient frayé l'accès au Christianisme dès le milieu du dix-septième siècle et où, vers 1701, il y avait 15,511 chrétiens. Enfin, quant au Chili proprement dit, colonisé par les Espagnols, les indigènes s'y étant complétement confondus avec les colons, l'Église y obtint bientôt une entière domination.

Évêchés : 1° S.-Iago. . . . 1561.

2° Impérial. . . . . . . 1564.

Devenu Concepcion en. . . 1626.

3° Coquimbo ou Serena. . . 1842.

4° San-Carlos, érigé principalement en vue de la conversion des Araucanos. . . . . 1843.

Conciles principaux à S.-Iago en 1628 et 1688 (1). Dans ces derniers temps, le gouvernement paraît avoir de nouveau sérieusement songé à relever les missions des Araucanos ; les *Annales de la Propagation de la Foi* de juillet 1854, p. 386, parlent d'une nombreuse mission partie pour le Chili.

XI. Provinces unies de Rio de la Plata (République Argentine). L'Église essaya de les convertir dès 1549, au moment de la conquête, et elle a continué jusqu'à nos jours, mais avec moins de succès que presque partout ailleurs. Les nombreuses guerres des Espagnols avec les indigènes, la lente colonisation et

(1) *Fragment d'un voyage au centre de l'Amérique*, p. 270.

(2) Bach, *Sur les Jésuites et leur mission de Chiquitos*, Leipzig, 1843.

(3) Fernandez, *Hist. relat. de apostol. missionib. PP. Soc. Jesu ap. Chiquitos*, Aug. Vind., 1733, in-4°.

(4) D'Orbigny, l. c., p. 270.

(1) Alcedo, IV, 498.

d'autres circonstances locales ont entravé l'action de l'Église. Ce qui a pu être fait ne l'a été que par les Jésuites, dont le magnifique collége de Cordoue, florissant dès 1700, fut autrefois la lumière de ces contrées et fait encore l'étonnement des voyageurs (1). Toutefois la conversion des Indiens dispersés dans cette vaste contrée reste incomplète jusqu'à nos jours.

Evêchés : 1° Cordoue de Tucuman (autrefois San-Miguel). . . . 1570.

2° Buenos-Ayres, vers. . . 1627.

3° Salta, d'érection toute récente.

XII. PARAGUAY. Voir l'article de ce nom. L'évêché du Paraguay fut érigé en. . . . . 1547.

XIII. LE BRÉSIL. Conf. les articles BRÉSIL et ANCHIÉTA. Les peuples originaires du Brésil oriental se partageaient, au temps de la conquête portugaise, en deux classes : les Indiens civilisés, *Indios mansos*, et les Indiens sauvages, ou *Tapuyas* (2). Les premiers n'habitaient alors que les bords de la mer ; plus faciles à aborder, ils furent bientôt recherchés par les missionnaires et peu à peu amenés à l'Évangile. Ils sont aujourd'hui tous convertis et civilisés, grâce surtout aux travaux des Jésuites. Il n'en fut pas de même des Tapuyas ; soustraits à la vue et à l'influence des Européens par leur séjour dans l'intérieur de leurs immenses forêts, ils sont la plupart encore à l'état sauvage. Cependant les efforts des Jésuites sont parvenus à fonder aussi parmi eux des communautés chrétiennes. C'est ainsi qu'après bien des peines ils ont soumis la tribu des Uetacas ou Goaytacases, etc. On peut lire l'histoire des Réductions florissantes, si péniblement fondées par les Jésuites jusqu'au milieu du dernier siècle (on les nomme Aldcas), dans le récit du prince de Neuwied, qui ne leur est du reste pas favorable (1). Partis de Piratininga, plus tard S.-Paul, qui dut son existence aux premiers missionnaires jésuites, ils pénétrèrent dans les forêts, cherchant ces rudes sauvages, la plupart anthropophages, et les attirant par leurs chants et leurs cadeaux. Les plus remarquables d'entre ces premiers missionnaires furent les PP. Nobrega et Anchiéta. A leur côté marchaient, animés d'un même zèle, les PP. Azpilcueta, Perez, Nunez et beaucoup d'autres, dont les travaux ne peuvent être appréciés que par ceux qui ont vécu dans les forêts ou les cabanes des Indiens. Dès 1580 ils avaient fondé 32 grands villages, où régnaient l'ordre et les mœurs, et en 1630 on comptait plus de 70,000 néophytes. Ils travaillèrent ainsi avec courage et succès, sur ce sol ingrat, jusqu'au moment où on les chassa des nombreuses missions qu'ils possédaient le long des rivages du continent, dans l'île de Marajo, dans l'intérieur, au bord de l'Amazone, et jusqu'aux frontières les plus extrêmes du territoire portugais, au Rio Javary (2). Ce n'était du reste là qu'un côté de leur activité ; ils eurent autant à souffrir et il leur fallut peut-être plus de dévouement pour se défendre contre le brigandage des Portugais, parmi lesquels leur cruauté signalait surtout les Mameluks (issus de l'écume de toutes les nations et de mères indiennes), ou les Pauliniens (ainsi nommés parce qu'ils venaient de la province de S.-Paul). Les Jésuites, ayant à leur tête le plus grand prédicateur de la chaire portugaise, Antonio Vieira, le Las-Casas des Brésiliens, résistèrent héroïquement à ces persécutions. Cependant la haine qu'ils excitaient éclata, en 1640, à S.-Paul, et les fit chasser de la ville. Il en

(1) Caldcleugh, *Voyages dans le sud de l'Amérique*, nouv. *Bibl. des Voyages* de Weimar, t. XLI, p. 470.

(2) Max de Neuwied, *Voyage au Brésil.*

(1) L. c., I, 155, 158 ; II, 170 sq.

(2) *Voyage au Brésil*, Munich, 1823-31, p. 971, 1179, 1329.

fut de même dans plusieurs autres villes du Brésil ; en 1662 Vieira subit le même sort. La dernière persécution exercée par le gouvernement portugais, qui bannit les Jésuites, donna un sensible coup à la plus importante colonie du Portugal, et détermina la chute politique des Indiens et l'état désespéré, irrémédiable, dans lequel se trouve aujourd'hui la population rouge de ces contrées, probablement condamnée à une entière destruction. A côté des Jésuites se sont distingués les Capucins et les Carmélites. Ainsi, en 1718, il y avait 15 aldeas des Capucins, 12 des Carmélites et 5 des Frères de la Merci. Quant à la nombreuse population nègre, elle est en grande partie incorporée à l'Église et jouit d'un sort en général fort doux, sous l'influence de la religion catholique, au dire unanime de tous les voyageurs.

Évêchés : 1° Bahia ou S.-Salvador, 1561 ; archevêché depuis. . . 1676.

2° S.-Sébastien de Rio-Janeiro. 1676.

3° S.-Paul . . . . . . 1744.

4° Mariana. . . . . . . 1744.

5° Pernambouc ou Olinda. . 1676.

6° San-Luiz de Maranhão. . 1677.

7° Para. . . . . 1720.

8° Cuyaba (pour Matto-Grosso). 1832

9° Goyaz.

10° San-Petro, dans la province de Rio-Grande do Sul, érigé par Pie IX.

XIV. La Guyane (française). Les missionnaires catholiques y abordèrent de bonne heure (1652) avec diverses compagnies de colonisation ; mais les unes et les autres échouèrent. Il n'en fut pas de même des Jésuites, qui arrivèrent en 1664. Toutefois ce ne fut qu'en 1710, avec les PP. Lombard et Ramette, qu'une véritable mission réussit parmi les Indiens ; telle fut celle des Galibi, qu'elle tira du plus profond abrutissement et qu'elle amena à la lumière du Christianisme. Les Jésuites créèrent encore plusieurs établissements sur la rive gauche de l'Oyapock et au Camopi (par exemple S.-Paul et Sainte-Foi) ; mais tout fut détruit par les invasions anglaises, par le bannissement des Jésuites et par la Révolution française. — Quant à l'histoire moderne de la Guyane, nous renvoyons aux articles Indes occidentales et Amérique méridionale.

Nous venons de parcourir rapidement ce qui concerne l'ancienne Amérique espagnole et portugaise. Ce qu'aucune autre société religieuse n'a jamais pu obtenir, l'Église catholique, soutenue par les États catholiques, l'a heureusement réalisé ; elle est parvenue à fonder et à moraliser des communautés indiennes ; elle a également donné aux États nouveaux une base religieuse qui résistera aux commotions politiques, et servira à reconstituer ces États quand les temps d'anarchie qui les désolent seront passés.

XV. Canada et Amérique anglaise. Les missions ne commencèrent au Canada qu'en 1611. Ce fut le jésuite Euemond Masse qui les inaugura ; il fut suivi par les PP. Brébeuf, premier apôtre des Hurons, 1625, Daniel Lallemant, Garnier, dont les travaux furent secondés par les efforts des Ursulines vouées à l'instruction. Les tribus auxquelles les missionnaires se consacrèrent furent surtout celles des Abnakî, des Hurons, des Algonquins, des Illinois et des Iroquois. La mission la plus pénible fut celle qu'ils entreprirent parmi ces derniers. Les Iroquois manifestèrent l'hostilité la plus intraitable contre les Hurons convertis et leurs missionnaires ; ils en emmenèrent un grand nombre en captivité et les immolèrent de la manière la plus cruelle. Parmi eux furent les PP. Daniel, 1648, Isaac Jogues, 1646, Brébeuf et Lallemant.

Obligés par les Français à conclure la paix, ils acceptèrent, contre leur gré, les PP. Bruyas, Pierron et Frémin comme missionnaires ; et alors s'élevèrent ra-

pidement parmi eux de florissantes communautés, entre autres celle de S.-Xavier de Saul sur le territoire français. Ces missions firent de continuels progrès jusqu'au moment du bannissement des Jésuites, dont le souvenir est resté en honneur parmi ces peuplades sauvages. Les Indiens désirent toujours revoir « les robes noires » qui leur apprirent à prier.

Les missions des Illinois eurent le plus prompt succès; ce furent les PP. Marquette, 1673, et Daloës, surtout le P. Gravier, qui les fondèrent. Malheureusement ces tribus diminuèrent de plus en plus par suite de la désastreuse influence qu'exerça sur eux la colonisation européenne; beaucoup même disparurent tout à fait. C'est ainsi que mourut en 1850 (1) le dernier des Hurons. Toutes les tribus indiennes fixées dans le bas Canada sont catholiques; dans le haut Canada il y en a plusieurs et de très-importantes. Heureusement que dans ces derniers temps les missions des Jésuites, tant de fois interrompues et brisées, ont pu être reprises. Ainsi les Algonquins sont de nouveau évangélisés, et même les tribus des États inhospitaliers de la baie d'Hudson ont revu leurs anciens apôtres dans la personne des Jésuites (2). La situation de l'Église du Canada, du moins du bas Canada, où le Catholicisme prédomine (500,000 catholiques), n'est, par conséquent, pas défavorable. Depuis l'époque de la domination française, l'Église a eu dans le Canada des établissements stables et des revenus fixes, d'excellents séminaires (dirigés par les Sulpiciens depuis 1664), des colléges pour l'éducation des laïques, des couvents, surtout de femmes (Ursulines, Sœurs de Charité), dont les protestants eux-mêmes reconnaissent le mérite et les services. Mais ce qui soutient avant tout ces établissements, c'est l'esprit religieux des Canadiens, qui sont attachés par un amour et un respect profond à l'Église catholique. On compte de nombreux évêchés en Canada; ils se sont multipliés dans les derniers temps; ce sont :

1° Québec, archevêché pour le Canada, et

2° Montréal, tous deux fondés du temps des Français.

3° Kingston.

4° Toronto (haut Canada).

5° Bytown (haut Canada).

6° Saint-Hyacinthe (1).

Dans le reste de l'Amérique anglaise nous trouvons encore les évêchés suivants :

5° Saint-Boniface (1842, pour les pays de la baie de Hudson).

6° Fredericktown (Nouveau-Brunswick).

7° Arichat (Nouvelle-Écosse).

8° Charlottestown (probablement aussi Terre-Neuve).

9° Halifax (Nouvelle-Écosse), indiqué comme archevêché dans les *Annales* de mai 1854. C'est probablement la métropole de tous ces évêchés.

10° Vancouver, sur le rivage occidental. Nous ne pouvons dire si l'évêché de Burlingtown, dont parlent les *Annales* (2), appartient à l'Amérique anglaise.

XVI. ÉTATS-UNIS. Conf. AMÉRIQUE DU NORD. Voici la division des évêchés entre les diverses métropoles :

1° La province ecclésiastique de Baltimore comprend les évêchés suivants : Philadelphie, Charlestown, Richmond, Pittsburg, Wheeling, Savannah.

2° New-York comprend les évêchés de Boston, Albany, Buffalo, Hartford.

3° La Nouvelle-Orléans : Mobile, Natchez, Little-Rock, Galveston (Texas).

4° Cincinnati est la métropole de

(1) *Annales*, 1852.
(2) *Annales*, 1852, janvier et mars; 1854, mai, p. 176, etc.

(1) *Ann.*, 1853, mai, p. 202, 225, 226.
(2) *Ibidem*, l. c.

Louisville, Détroit, Vincennes, Cleveland.

5° Saint-Louis est la métropole de Dubuque, Saint-Paul de Minesota (au nord de Jowa, à l'ouest du Mississipi supérieur), Nashville, Chicago, Milvaukie.

6° Oregon-City est la métropole des évêchés de Nesqualy, Wallawalla, Fort-Hale (Orégon), Colville (1).

7° San-Francisco (Californie) est indiqué dans les *Annales* (2) comme archevêché, ayant probablement dans sa juridiction Monterey (de Californie) et Nouveau-Mexico.

Les missions des sauvages, presque toutes soignées par les Jésuites, sont en pleine activité ; ainsi parmi les Winebagos, Chippewais, Osages, Puttawatomies, Ottawas, Indiens de l'Orégon, Rocky-Mountains, Rever-Rouge (3).

Conciles provinciaux : 1° En 1829, sous l'archevêque James Whitfield ; 2° 1833, sous l'archevêque Ecclestan ; 3° 1837 ; 4° 1840 ; 5° 1843 ; 6° 1849, tous à Baltimore (4).

Concile national de tous les évêques de l'Union, 1842, à Baltimore, sous la présidence de l'archevêque de Baltimore, Kenrik, délégat apostolique (5).

Vingt-trois SECTES principales divisent les populations de l'Amérique du Nord.

1. Les *Épiscopaux*, c'est-à-dire les partisans de l'Église épiscopale anglaise. Ils comptent vingt-quatre diocèses, dix-huit évêques et évêques auxiliaires, qui font remonter leur ordination à des évêques anglicans, et sont élus d'après un mode très-démocratique (par toutes les communautés), élection que le banc des évêques doit confirmer pour la forme. La puissance législative suprême réside dans la convention générale, se composant de la chambre des évêques et de la chambre des subordonnés (prédicants et laïques).

2. Les *Puritains*, les *Indépendants* et les *Presbytériens* (*Voy.* ces articles). Ils se divisent à leur tour en différentes sectes partielles : les *Associés* et les *Indépendants*, les *Réformés* (*Covenanters*) et les *Associés-Réformés*.

3. Les *Congrégationalistes*, branche des Indépendants qui modifient l'indépendance à laquelle prétendent ces derniers en ce que, de temps à autre, ils font résoudre des questions controversées par un synode de prédicants (congrégation).

4. Les *Méthodistes* (*Voy.* cet article).

5. Les *Baptistes*. Ils rejettent le baptême des enfants et se divisent en *Baptistes généraux* et *Baptistes particuliers*, dont les premiers professent les doctrines de la prédestination calviniste, les seconds celle des Arminiens. Ces deux sous-divisions se sont sous-divisées elles-mêmes : *Baptistes célébrant le sabbat*, *Baptistes du libre arbitre*, *Baptistes des six principes*, *Baptistes des seize principes*, *Baptistes fullériens*, et d'autres encore.

6. Les *Quakers* (*Voy.* cet article). Leurs sous-sectes sont : les *Francs-Quakers*, les *Unitaristes*, les *Quakers hicksites*, s'écartant plus ou moins de l'ancienne sévérité.

7. Les *Herrnhuter* (*Voy.* ZINZENDORF) ou *Moraves*.

8. Les *Unitariens* ou *Sociniens* (*Voy.* cet art.).

9. Les *Mennonites* (*Voy.* ANABAPTISTES).

10. Les *Swedenborgiens* (*Voy.* cet article), avec une variété, les *Jérusalémites* (nouvelle Église de Jérusalem).

11. Les *Bethléhémites*.

12. Les *Sionites*.

(1) *Annales*, 1851, novembre, p. 491.
(2) *Ibidem*, 1854, mai, p. 286.
(3) *Ibidem*, 1854, mai, p. 176.
(4) *Voy.* *Concilia provinciæ Baltimori habita ab ann.* 1829 *usq. ad ann.* 1840, Baltimori, 1849.
(5) *Ann.*, 1852, juillet, p. 281 sq. Salzbacher, *Voyage dans l'Amérique du Nord*, Vienne, 1845, p. 327 sq.

13. Les *Bryonites*, qui, prenant à la lettre le texte de S. Matthieu, v, 29, s'arrachent volontairement l'œil droit; de même.

14. Les *Ranters*, qui se coupent le bras droit.

15. Les *Latitudinaires*.

16. Les *Plongeurs* (*Tunkers*), ainsi nommés parce qu'ils plongent dans l'eau les catéchumènes pour le baptême, qu'ils ne donnent qu'aux adultes. Leur foi ne diffère presque du Christianisme orthodoxe que par des choses extérieures; prenant tous les mots de Jésus-Christ à la lettre, et par conséquent proclamant le lavement des pieds, le baiser fraternel, des choses tout à fait essentielles; refusant le serment, le service militaire, oignant leurs malades d'huile sainte. A la tête des communautés sont des évêques qui ont sous leurs ordres des prédicateurs, des diacres, des diaconesses. Une variété de Plongeurs, ce sont les *Chrétiens du septième jour*, qui célèbrent non le dimanche, mais le sabbat. Leurs opinions sur la virginité, la vie érémitique et claustrale, ont beaucoup d'analogie avec les doctrines de l'Église catholique.

17. Les *Tabernaculistes*, en partie Méthodistes, en partie Baptistes, nommés ainsi du lieu de leurs assemblées (tabernacles).

18. Les *Chrétiens bibliques*, observateurs littéraux des paroles de l'Écriture; ils ne boivent que de l'eau et ne mangent que des végétaux.

19. Les *Universalistes*, qui croient que toutes les religions ont la même valeur, qu'il n'y a ni enfer ni peines éternelles, mais seulement des châtiments gradués et temporaires. Ils n'admettent ni prière ni culte. S'ils se réunissent, c'est simplement pour converser ensemble.

20. Les *Camblers*, secte fondée par un certain Camble, qui publia une nouvelle Bible remplie de propositions infectées de l'esprit d'une espèce particulière d'Universalistes.

21. Les *Shakers*. Ce sont des Millénaires. La période de l'Antechrist, disent-ils, a commencé avec la papauté. Lorsque le temps fut venu qui adoucit toutes choses, arriva la renaissance du Christ, c'est-à-dire que l'esprit de Christ descendit sur Anne Lée, la seconde Ève, en 1747. Les Shakers vivent comme les saints du nouveau royaume, libres de tout commerce avec les femmes, dans la communauté des biens, rejettent tout honneur, tout emploi, etc., etc. Citoyens du nouveau royaume de Mille Ans, ils méconnaissent l'autel et la chaire, n'ont pas de prédicateurs, pas de sacrements. Ils n'honorent Dieu que par des danses, image de leur union.

22. Les *Mormons* ou les *Saints des derniers jours*. Ce fut John Smith qui les fonda en 1827. Le commerce vivant établi par Jésus-Christ entre le ciel et la terre fut, dit-il, interrompu par Satan (c'est-à-dire par l'institution de la papauté). Ainsi se perdirent le vrai Christianisme et ses grâces; mais le Dieu de miséricorde tendit encore une fois la main aux enfants d'Adam au milieu de leur chute profonde. John Smith découvrit le Mormon, nouvelle Bible qu'il faut estimer à l'égal de l'ancienne. Smith fut, toujours selon son dire, par une révélation directe, consacré prophète, revêtu du sacerdoce depuis longtemps perdu, pour le communiquer par l'imposition des mains à ceux qui croiraient et pour restaurer de nouveau la véritable Église. Avec la restauration du sacerdoce universel se retrouvèrent, comme preuves de vérité, les dons de la primitive Église: des démons chassés, des malades guéris, Dieu loué en langues diverses, l'avenir découvert démontrèrent que la venue du Christ était proche. Donc, que chacun se présente au baptême pour aller au devant de son jugement; qu'il se plonge

dans l'eau purifiante pour être lavé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ce baptême n'est donné qu'aux adultes. Puis succède l'imposition des mains, et l'enfant de Dieu est régénéré. Tous ces enfants de Dieu ont l'obligation de se rendre en un lieu déterminé par le prophète dans l'Ouest, pour y former le noyau du royaume de Dieu. Là le Christ seul est maître et règne par ses représentants, « les prêtres selon l'ordre de Melchisédech et d'Aaron. » C'est un sacerdoce spécial, distinct du sacerdoce universel. Les croyants ne doivent se soumettre qu'à celui-là. Hors de cet « Ordre » il n'y a aucune puissance sur la terre. Les rois, les présidents, les gouverneurs, s'ils ne sont légalement consacrés (à la Mormon), sont des usurpateurs. Lorsque l'Évangile aura été prêché à toute la terre, Dieu ramènera en Palestine les dix tribus perdues (conservées dans les régions mystérieuses du Nord); Jérusalem et le temple seront rebâtis. Les enfants de la terre attaqueront les croyants et leur feront la guerre; mais Jérusalem vaincra; l'ancien ordre sera complétement renversé; tous les peuples se rendront chaque année en pèlerinage à Jérusalem, les cours de Vienne, de Paris, de Londres, de Rome, etc., viendront y payer leur tribut au roi légitime. Pendant que ces événements se passeront à l'Orient, Jéhovah (auquel les Mormons attribuent un corps, des passions et ce qui en dépend), après avoir détruit les infidèles en Occident, réunira les Saints des derniers jours (*latterday saints*) en un grand peuple, et le Messie les réjouira personnellement de sa visite. Tous les peuples de l'Amérique du Nord et du Sud contracteront une grande alliance. Cet âge d'or durera mille ans; alors Satan relevera la tête, il sera vaincu; les morts ressusciteront, le jugement dernier aura lieu, les justes seront éternellement récompensés, les méchants damnés. La Jérusalem céleste descendra sur la terre renouvelée, la paix et la joie régneront éternellement.

23. Les *Athées*, établis surtout dans la ville de Nouvelle-Harmonie (Indiana). Robert Owen acheta ce territoire de l'allemand Rapp, pour y introduire ses principes socialistes et antireligieux. Il enseigna que toutes les religions sont une pure illusion, que le Christianisme repose sur une fable, et qu'il est l'obstacle le plus réel à l'empire de la vraie morale et au légitime développement de l'esprit humain. Tel est le terme extrême auquel doit nécessairement aboutir le libre examen (1). KERKER.

AMÉRIQUE DU NORD (L'ÉGLISE CATHOLIQUE DANS L'). La superficie de l'Amérique du Nord était, avant les dernières conquêtes de la Californie, de 110,056 milles carrés géographiques, sur lesquels, d'après les documents officiels, vivaient, en 1840, 17,653,296 habitants, qui ont dû s'augmenter pendant les dix dernières années de 3 millions; de sorte que la population de ces contrées excède en tous cas 20 millions, pour lesquels on peut calculer une superficie actuelle de 113 à 114,000 milles carrés. L'Amérique du Nord est l'enfant premier né de l'Europe; il y a soixante-quinze ans, époque du traité de paix signé à Versailles, le 3 septembre 1783, qu'elle acquit son indépendance, après une guerre de sept ans contre sa mère-patrie, l'Angleterre, qui finit par reconnaître son existence politique.

Le 1er janvier 1801, l'Église catholique ne comptait, sur toute la superficie des États-Unis, que deux siéges épiscopaux :

1° Baltimore, érigé en. . . . 1789;

2° La Nouvelle-Orléans, qui date de l'année où la province de ce nom fut annexée aux États-Unis. . . . . 1794.

Mais le nombre s'en augmenta bien-

(1) Busch, *Excursions entre le Hudson et le Missisipi*, Stuttg. et Tub., 1854, II, 73. Salzbacher, l. c., p. 80.

tôt dans la progression suivante. En 1808 on érigea les évêchés de :

3° Bardstown, dans l'État de Kentucky, dont le siége fut plus tard transféré à Louisville;

4° New-York, dans l'État de ce nom;

5° Boston, dans l'État de Massachusetts;

6° Philadelphie, en Pensylvanie.

En 1820 furent fondés les évêchés de :

7° Charlestown, dans la Caroline du Sud;

8° Richmond, en Virginie; ce dernier siége fut toutefois aboli pendant un certain temps et enfin rétabli depuis 1840.

En 1821 la ville de commerce de

9° Cincinnati, qui s'était si rapidement élevée dans l'État de l'Ohio, fut érigée en siége épiscopal, ainsi que

10° Saint-Louis, dans l'État de Missouri, où antérieurement avait résidé l'évêque de la Nouvelle-Orléans; et, en 1829,

11° Mobile, dans l'État d'Alabama.

En 1833, un Allemand devint le premier évêque de

12° Détroit, dans l'État de Michigan. A la même époque fut fondé le siége de

13° Vincennes, dans l'Indiana.

14° Nashwille, dans le Ténessé, obtint le premier évêque en 1837;

15° Dubucque, dans le Jora, en 1838, et

16° Ratihaz, dans le Mississipi, en 1840.

En 1843, la grande ville de fabrique de

17° Pittsburg, en Pensylvanie, devint un siége épiscopal, après avoir appartenu à Philadelphie, ainsi que

18° Milwaukie, dans le Visconsin;

19° Chicago, dans l'Illinois;

20° Littlerock, dans l'Arcansas,

21° Et Hartford, dans le Connecticut, dont cependant le siége fut plus tard transféré dans la ville plus importante de Providence, dans Rhode-Island.

En 1846, le territoire de l'Orégon, l'extrême ouest des États-Unis, fut organisé, et deux évêques nouveaux furent nommés à :

22° Oregon-City,

23° Valla-Valla.

L'année suivante, en 1847, on démembra des évêchés antérieurs, et on créa les évêchés de :

24° Albani;

25° Buffalo, qui avaient tous deux appartenu au diocèse de New-York;

26° Cleveland, dans l'Ohio, qui avait ressorti jusqu'alors à l'évêché de Cincinnati.

En 1849, le vicariat apostolique du Texas fut aboli, et à sa place l'Église compta les siéges épiscopaux de :

27° Galveston;

28° Monterey, dans la Californie nouvellement conquise.

A ces 28 diocèses on peut joindre les diocèses qui seront, selon toute vraisemblance, bientôt érigés : Nesqualy, Fort-Hall et Colville, dans l'Orégon; Savannah en Géorgie, Wheeling en Virginie et S.-Paul de Minesota, ce qui, avec les deux siéges existant au commencement du siècle, ferait, en une cinquantaine d'années, 34 diocèses. Ainsi se justifient les paroles des Pères du concile de Baltimore, qui disaient en 1849, au mois de mai : « Nous serons bientôt trente-six, dont six archevêques et trente évêques. » Les 6 archevêchés sont : Baltimore (érigé comme tel en 1808), Saint-Louis, Oregon-City, New-York, Cincinnati et la Nouvelle-Orléans.

Quant au nombre des fidèles, les Pères du concile de Baltimore déclaraient, en 1849, que les immigrations l'augmentaient chaque année d'environ 250,000 âmes. Dans les *Annales de la Propagation de la Foi* de 1847, il y a un aperçu qui peut être pris comme l'état approximatif de l'année 1845.

Il n'y avait en 1845 que 23 diocèses.

dont 4 avaient plus de 100,000 fidèles, 13 de 100,000 à 10,000, et 6 venant à peine de naître avaient à peu près la population d'une petite paroisse d'Europe :

New-York	230,000
La Nouvelle-Orléans. . .	160,000
Philadelphie	140,000
Boston	130,000
Saint-Louis	100,000
Baltimore	90,000
Hartford	75,000
Détroit	75,000
Cincinnati	70,000
Chicago.	50,000
Pittsbourg	35,000
Louisville . . : . . .	30,000
Milwaukie	30,000
Vincennes	27,000
Texas	20,000
Mobile	11,000
Charlestown	10,000
Dubucque	6,500
Orégon	6,300
Richmond	6,000
Littlerock	5,700
Nashville	1,500
Natchez	1,000

Ce qui forme un total de 1,310,000 catholiques.

Les *Annales de la Propagation de la Foi* portent pour 1850 ce chiffre à 2,000,000, ce qui donne, à la fin de la première moitié du dix-neuvième siècle, un dixième de la population des États-Unis comme catholique. Ce progrès ne semble pas devoir s'arrêter, à en juger par un témoignage non suspect, celui d'un protestant d'ailleurs fort impartial. Le professeur Henri Berghaus, dans son ouvrage général sur la population (1), dit : « L'Église catholique de l'Amérique du Nord marche d'un pas ferme, sans se troubler ni s'inquiéter des affaires politiques ; le nombre de ses fidèles augmente chaque année, et les ecclésiastiques de cette Église sont des hommes de valeur, dont le dévouement désintéressé excite l'admiration même en Amérique. »

(1) *Géogr. univers.*, 1844, t. VI, p. 93, 1re partie.

Quant aux chiffres concernant le clergé et ses établissements, voici ce que nous pouvons établir :

A. Clergé séculier.

Le nombre des prêtres séculiers ou des curés est encore très-petit par rapport aux espaces immenses qu'ils ont à parcourir, et dont aucun diocèse de France, d'Allemagne, de Belgique ou d'Italie ne peut donner une idée. A la fin de 1850, il n'y avait guère plus de 800 prêtres séculiers, troupe minime en face de ce pays gigantesque; mais cette troupe s'augmente chaque année. Dès qu'une cathédrale nouvelle est établie, l'évêque se préoccupe d'abord de créer un séminaire, pour assurer l'accroissement de son clergé. En 1840 il y avait 9 séminaires, comprenant 139 élèves :

	séminaires	élèves
Baltimore;	2.	40.
Philadelphie. . . .	1 . .	12
New-York.	1 . .	9
Cicinnati.	1 . .	15
Vincennes.	1 . .	20
Dubucque.	1 . .	4
Saint-Louis. . . .	1 . .	27
Nouvelle-Orléans. .	1 . .	12

Bardstown, de fondation récente. »

Il y avait, en 1846, 21 séminaires comptant 238 élèves ; en 1850, les séminaires étaient au nombre de 29.

B. Clergé régulier. *Congrégations d'hommes.* — Cette portion précieuse de la milice de l'Église, comme les nomment les Pères du concile de Baltimore de 1849, comptait, parmi les congrégations d'hommes :

1° Les Augustins, venus d'Irlande, ayant fondé un couvent à Philadelphie;

2° Les Bénédictins, arrivés de Bavière, établis en Pensylvanie, comptant dans deux stations, le 27 décembre 1849, 55 membres de leur ordre;

3° Les Dominicains, provenant de Bel-

gique et renforcés par leurs frères d'Italie ;

4° Les Jésuites, les plus nombreux d'entre tous, comptant, vers 1847, 136 prêtres et plus de 200 autres membres de la Société ;

5° Les Lazaristes de France, dont en 1840 il y avait 59 membres, parmi lesquels 39 prêtres;

6° Les Frères de la Croix du Mans, en France, établis dans le diocèse de Vincennes ;

7° Les Franciscains de l'Observance, avec une fondation à Cincinnati ;

8° Les Rédemptoristes, avec un noviciat à Baltimore, et plus de 50 membres;

9° Les Frères des Écoles, qui en 1842 étaient au nombre de 33 et dirigeaient plusieurs écoles ;

10° Les Sulpiciens, occupés de la direction du séminaire de Baltimore ;

11° Enfin les Trappistes de France, avec un grand établissement dans le Kentucky.

Congrégations de femmes comptant :

1° Les Sœurs de Charité, dans tous les diocèses, comprenant, dès 1842, 360 membres, ayant leur maison-mère, avec 124 religieuses, à Emittsburg, dans le diocèse de Baltimore ;

2° Les Sœurs de Nazareth et les Sœurs de Lorette, ayant les unes et les autres leur maison-mère dans le diocèse de Louisville, dans le Kentucky, avec diverses succursales ;

3° Les Carmélites, à Baltimore ;

4° Les Dames du Sacré-Cœur, avec diverses succursales ;

5° Les Sœurs du Bon-Pasteur;

6° Les Sœurs des Écoles de Bavière, avec une maison-mère à Baltimore;

7° Les Sœurs de S.-François de Sales, ayant un couvent et 77 religieuses à Georgetown, un autre avec 33 religieuses à Baltimore ;

8° Les Ursulines ;

9° Les Sœurs de la Providence ;

10° Les Sœurs de N.-D. de Belgique à Cincinnati et dans le territoire de l'Orégon.

Toutes ces congrégations, qui, en 1842 d'après Salzbacher, comptaient 2,000 membres, peuvent avoir aujourd'hui un personnel de 3,000.

Il nous reste à parler de la situation civile des Catholiques aux États-Unis, et des rapports de l'Église et de l'État.

I. *Situation civile*. Les meilleurs renseignements à cet égard nous sont donnés par l'évêque de Charlestown, dans la Caroline du Sud, Mgr England, qui dit, dans une relation adressée en 1834 à l'archevêque de Vienne, président de l'Union léopoldine, sur la situation de l'Amérique du Nord : « Avant la révolution non-seulement le code de persécution anglais contre les propagateurs du dogme catholique était en pleine vigueur, mais encore il était appliqué avec une rigueur extrême contre le petit nombre de Catholiques qui se trouvaient en Amérique. Le Maryland fut primitivement, en 1630, colonisé par des Catholiques ; mais les colons protestants qui survinrent, et auxquels les premiers accordèrent l'égalité des droits, prirent bientôt le dessus, opprimèrent et persécutèrent, dès 1643, ceux qui leur avaient donné l'hospitalité. Sous la domination de Cromwell, la persécution avait été extraordinairement violente. Enfin les provinces conquirent leur liberté. Les treize nouveaux États, nés de la guerre de l'Indépendance, s'organisèrent, et tous, à peu près, exclurent, directement ou indirectement, dans leur Constitution, les Catholiques de toute participation au pouvoir politique et civil. Lorsqu'en 1789 la Constitution actuelle prit la place des articles de l'alliance primitive et que le général Washington fut élu premier président de la république, les Catholiques lui remirent une adresse de félicitation, dans laquelle ils le prièrent d'user de son influence sur les États pour les

faire revenir sur cette législation oppressive. Washington reconnut l'injustice de ces mesures, ajoutant toutefois que le rappel de ces lois devait être le fruit de la conviction de leurs concitoyens, qui finiraient par reconnaître, comme lui, la fidélité et le patriotisme de leurs frères catholiques et par leur rendre enfin justice. » Telle était la situatiation en 1789. Elle changea toutefois, et le prélat continue : « La constitution actuelle des États-Unis garantit à chaque citoyen la liberté entière et illimitée de son culte. Le gouvernement n'a le droit de se mêler ni directement ni indirectement des affaires de conscience. Les ecclésiastiques sont soumis à la loi comme les autres citoyens, et leur position, comme maîtres ou serviteurs de la foi, ne peut, sous aucun prétexte politique et en aucune façon, être entravée ni gênée. » Le prélat conclut : « Nous avons pleine faculté de faire tout ce que nous désirons ou reconnaissons utile à la religion. Nous pouvons ériger des couvents, des colléges, des maisons religieuses, des séminaires, des écoles, des églises; nous pouvons assurer leurs propriétés et obtenir toutes les garanties imaginables (à condition d'observer les prescriptions légales), non-seulement contre l'envahissement des individus, mais encore contre toute immixtion du gouvernement dans les fondations religieuses. Les gouvernements américains protégent les droits de toutes les sociétés religieuses, sans se mêler en rien de leur discipline intérieure. Nous n'avons à soumettre nos règles à aucune surveillance; jamais il n'est venu en pensée à personne d'entraver notre correspondance avec le Saint-Siége; lorsque nous recevons de Rome des décrets, nous les réalisons sans aucun obstacle; on nous déclare tout simplement que nous sommes responsables devant les lois, si nous les violons, que le gouvernement n'a rien à voir dans nos affaires spirituelles, pas plus que le Pape dans celles de notre gouvernement politique, et qu'ainsi notre correspondance avec le Pape ne regarde en aucune manière le gouvernement. Nous tenons nos conciles provinciaux, nos synodes diocésains et nos autres réunions, comme il nous plaît, quand nous en avons besoin; nous allons à Rome, si bon nous semble, quand nous le jugeons nécessaire. Nos frères séparés jouissent des mêmes droits, dont ils usent librement, et, eux et nous, nous sommes également dévoués à une constitution qui nous garantit ces droits, même contre le pouvoir du président et l'autorité du Congrès. »

II. *Rapports de l'Église d'Amérique avec le Saint-Siége.* — L'épiscopat de l'Amérique du Nord est né en vertu d'une liberté particulière ou d'un privilége accordé par le Saint-Siége lui-même et se trouve dans les rapports les plus intimes avec Rome. Lorsqu'en 1789 les prêtres du Maryland, qui comprenait alors 16,000 catholiques, et ceux de la Pensylvanie, qui en renfermait 7,000, sans compter quelques centaines de fidèles dispersés dans diverses provinces, se réunirent et s'adressèrent à Rome, lui demandant de mettre un évêque à la tête de ces contrées, tout le collége des pétitionnaires fut en quelque sorte changé en un collége d'électeurs; car ils reçurent du Saint-Siége le pouvoir d'élire eux-mêmes leur évêque, et ils nommèrent Mgr. John Carrol. On lit dans les *Annales de la Propagation de la Foi* de 1850 : — « L'Église tient aujourd'hui, dans l'opinion des Américains, une place d'honneur. Naguère elle était dans une sorte de discrédit moral; les préjugés de la réforme étaient trop puissants et trop répandus, et ils pesaient de tout leur poids sur les catholiques, qui, pauvres et dispersés, n'avaient, pour ainsi dire, rien à opposer à la puissance, au nombre, à la richesse, à l'éducation, à la situation ci-

vile de leurs oppresseurs. Que si l'on tolérait la croix dans les grandes villes, si les pauvres voyageurs étaient consolés à sa vue dans les forêts du Kentucky ou les déserts de l'Ouest, elle restait debout bien plus par le dédain que par le respect des populations. Dieu merci ! tout cela a changé, et des faits caractéristiques en sont la preuve. Aux funérailles de l'évêque de Boston, Mgr. Denrick, en avril 1846, le clergé catholique parcourut les rues de la ville, deux églises protestantes firent entendre leur sonnerie funèbre, la mort du prélat fut considérée comme un événement public. Lorsqu'en 1849, au mois de mai, deux archevêques et vingt-trois évêques traversèrent les rues de Baltimore, au son des cloches, au chant des hymnes religieux, une multitude innombrable de dissidents s'inclina respectueusement devant la majesté du sénat des évêques, presque tous fondateurs de leurs églises. Nous osons l'affirmer : si l'avenir appartient à la vertu, au désintéressement, à la discipline, à l'unité, l'avenir religieux des États-Unis est entre les mains des catholiques américains (1). »

P. Charles de Saint-Aloyse.

Amerpach, Vit, fut un des hommes les plus instruits et un des humanistes les plus remarquables du temps de la réforme. Né à Wemdingen, petite ville du royaume actuel de Bavière, il salua avec joie, comme Érasme et d'autres humanistes, l'apparition de Luther, espérant que cet homme parviendrait à détruire, sans trouble ni désordre, certains abus qui s'étaient introduits dans l'Église et dont il gémissait. Afin de pouvoir librement prendre part à cette réforme, il quitta sa patrie et vint s'établir à Wittemberg. Mais, lorsqu'il vit la voie où entrait la réforme, il eut de graves inquiétudes sur ses effets et sa doctrine, principalement au sujet de la justification, et plusieurs colloques avec les réformateurs ne purent résoudre ses doutes. Il quitta donc Wittemberg, se rendit à Eichstädt, enfin à Ingolstadt, où il devint professeur de philosophie et mourut en 1557. Pour plus de détails voir Döllinger, *la Réforme*, p. 155 sq.

(1) Conf. l'art. Missions.

Amict (**huméral**) est le linge en toile de lin que le célébrant met avant la messe sur le cou et les épaules, en disant : *Impone, Domine, capiti meo galeam salutis ad expugnandos diabolicos incursus*. Aucun auteur n'en parle avant le huitième siècle. Au moyen âge le prêtre s'en couvrait aussi la tête et on le nommait éphod. L'amict est le symbole de l'esprit qui nous défend des distractions extérieures ; du moins c'est le sens qui lui est à peu près donné au sous-diaconat, d'après les paroles de l'évêque, qui dit, en le remettant au sous-diacre : *Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis*. Selon le rite ambroisien, l'amict se met par-dessus l'aube, tandis que, selon le romain, il est posé directement sur la soutane.

Amiot, né à Toulon, devint Jésuite et missionnaire en Chine, passa une grande partie de sa vie à Pékin, et y mourut en 1794. C'est à lui que l'Europe doit en majeure partie la connaissance de la langue et de la littérature chinoises ; il traduisit un grand nombre d'ouvrages chinois en français, ainsi qu'une grammaire et un lexique de la langue des Mandchoux.

Ammien Marcellin, né à Antioche, en Syrie, vivait encore au commencement du cinquième siècle. Il fit d'abord d'assez bonnes études ; puis il prit du service sous l'empereur Constant, et se signala par sa bravoure non-seulement en Orient, et notamment en Perse, où il avait accompagné l'empereur Julien, mais en Occident, en Gaule et en Germanie. Plus avancé en âge il se rendit à Rome, pour s'y adonner de nouveau à la science, et il y composa en

latin une histoire considérable par son étendue et sa valeur intrinsèque, intitulée : *Rerum gestarum libri XXXI.* Il reprend le fil des événements là où l'a laissé Tacite, c'est-à-dire à l'année 91, et le mène jusqu'à la mort de Valence, en 378 après J.-C. Malheureusement on a perdu les treize premiers livres, qui allaient jusqu'en 352 ; les dix-huit livres restants donnent l'histoire de 352 à 378. Son ouvrage est demeuré la source principale de l'histoire de cette époque, dont il avait vu lui-même les événements et auxquels il avait pris part. Voulant de plus donner des preuves de son érudition, il ajoute, au récit des faits qu'il avait observés, toutes sortes de notices soit géographiques, soit économiques, qu'il avait recueillies sur la Germanie. Quoique ces digressions soient contraires aux règles que suivent les modernes en écrivant l'histoire, elles sont d'un haut intérêt, surtout pour les Allemands. Ce qui distingue Ammien comme historiographe, c'est son sévère amour de la vérité, son impartialité, son jugement sain, qualités qui ont obligé Gibbon lui-même à le citer avec éloge. La modération avec laquelle il parle des Chrétiens et de leur religion a fait admettre par plusieurs auteurs, entre autres par Mosheim, qu'il était Chrétien ; mais cette opinion, dénuée de toute espèce de preuve historique, contredite par diverses circonstances, est généralement abandonnée. Il est certain qu'Ammien loue les Chrétiens et blâme les païens, mais le contraire est également vrai, et l'impartialité lui en faisait une loi. Quant à la forme et au style, le jugement que nous portons sur Ammien est moins favorable. Mais si, sans être un littérateur de profession, on s'aperçoit facilement de la dureté de son style, de la crudité de ses expressions, il ne faut pas oublier qu'Ammien était Grec d'origine et qu'il vivait en un temps où la langue latine était déjà bien déchue. C'est à Sabinus qu'on doit la première édition du texte d'Ammien, imprimée en 1474 à Rome. Parmi les éditions suivantes on peut citer celles de Henri et Adrien Valois, Jacques Gronov, Wagner et Erfurdt. Cf. *Histoire de la Littérature romaine,* de Bæhr ; Schröckh, *Histoire de l'Eglise,* t. VII ; Heyne, dans la *Censura ingenii et histor. Ammiani Marcellini.* FRITZ.

AMMONITES (בְּנֵי עַמּוֹן et עַמֹּנִים, Deut., 2, 21). L'Écriture désigne comme père de cette race un fils de Lot et de sa plus jeune fille (1), qui s'appelait Ammon (2), quoique au même endroit il soit nommé, en vue de son origine, fils de mon peuple, בֶּן עַמִּי.

Au temps de Moïse, les Ammonites habitaient à l'est de la mer Morte et du Jourdain, en deçà de la contrée située entre l'Armon et le Jabboc, d'où ils avaient chassé, pour s'en emparer, les Zomyommims, forte et nombreuse race de géants semblables aux Enacims (3). Ils avaient habité auparavant la contrée, située entre les deux fleuves, qui est expressément nommée la moitié du pays des Ammonites (4), et, au temps des Juifs, ils la redemandèrent aux Israélites comme leur appartenant, quoique ceux-ci l'eussent enlevée aux Amorrhéens (5). Les Ammonites avaient donc été chassés de ce territoire par les Amorrhéens avant Moïse, et c'est pourquoi ce pays tomba au pouvoir des Israélites, au moment de la conquête de Canaan, lorsqu'ils vainquirent les Amorrhéens, et quoiqu'ils eussent reçu l'ordre de ne pas inquiéter les Ammonites (6). Ce fut une des causes principales de l'hostilité permanente des Ammonites contre les Israélites. Dès le commencement de la période des Juges,

(1) *Gen.*, 19, 35, 38.
(2) Cf. LXX.
(3) *Deut.*, 2, 19-21.
(4) *Jos.*, 13, 25.
(5) *Jug.*, 11, 13, 19-24. *Nombr.*, 21, 21-26.
(6) *Deut.*, 2, 19.

à la mort d'Othoniel, les Ammonites s'allient avec les Moabites pour anéantir Israël (1); un peu plus tard ils oppriment les tribus d'au delà du Jourdain, mais ils finissent par être défaits par Jephté (2). A l'origine du règne de Saül, Naas, roi des Ammonites, attaqua Jabès en Galaad, et menaça ses habitants, qui demandaient à entrer en composition, de les mutiler et de les rendre l'opprobre d'Israël; mais Saül vint à leur secours et battit les Ammonites (3). Cependant David fut en relation d'amitié avec ce même Naas, comme le roi-prophète le dit lui-même, lorsqu'il envoya complimenter Hanon sur la mort de son père (4). Hanon se moqua de ces ambassadeurs et les maltraita. Il en résulta une guerre de vengeance, dans laquelle une grande partie des Ammonites périt (5). Plus tard, ceux-ci, s'alliant de nouveau aux Moabites, firent la guerre à Josaphat, roi de Judée, qui les défit (6). Ils envoyèrent des présents à Ozias; on ne dit pas si ce fut volontairement ou par contrainte (7). Le successeur de ce roi, Joathan, auquel ils refusèrent probablement ces mêmes prestations, les attaqua et les soumit pour quelques années à un tribut (8). Les prophètes leur reprochent souvent leur inimitié contre Israël, ainsi que leur envahissement des provinces au delà du Jourdain (9), leur inhumanité à l'égard des tribus de ces contrées (10), leurs insultes aux dix tribus captives (11), leur alliance avec les Chaldéens lors de la conquête de la Judée et de Jérusalem (1), et ils les menacent, en punition de leurs crimes, d'une ruine totale. Les Ammonites n'en demeurèrent pas moins les ennemis d'Israël; après le retour de la captivité, ils s'unirent aux Samaritains pour empêcher la reconstruction de Jérusalem (2), combattirent, au temps d'Antiochus Epiphane, au profit des Syriens, les Machabées, avec une grande armée conduite par Timothée, ce qui ne les empêcha pas d'être battus par Judas en plusieurs rencontres (3). Au temps de Hyrcan on voit à Philadelphie (l'ancienne Rabba, capitale des Ammonites) un roi nommé Zénon et surnommé Cotylas (4), et S. Justin le martyr appelle encore les Ammonites un peuple nombreux (5). WELTE.

(1) *Juges*, 3, 13.
(2) *Ibid.*, 10, 17 sq.
(3) I *Rois*, 11, 1 sq.
(4) II *Rois*, 10, 2.
(5) II *Rois*, 10, 4 sq.; 11, 14-21; 12, 26-31.
(6) II *Paralip.*, 20.
(7) II *Par.*, 26, 8.
(8) II *Par.*, 27, 5.
(9) *Jerem.*, 49, 1 sq.
(10) *Amos*, 1, 13.
(11) *Sophon.*, 2, 8.

AMMONIUS, surnommé SACCAS, parce qu'on prétendait qu'il avait autrefois gagné son pain en transportant des sacs de blé hors des navires, naquit, à la fin du second siècle de l'ère chrétienne, à Alexandrie, de parents chrétiens, et fut, au rapport d'Eusèbe et de Porphyre, élevé dans le Christianisme. Il se voua avec zèle à l'étude de la philosophie et fonda une école publique à Alexandrie. Sa vaste et profonde érudition, sa rare éloquence lui attirèrent bientôt un nombreux concours de jeunes hommes païens et chrétiens, avides de science, parmi lesquels on cite Héraclas, Origène Adamantius, un autre Origène, Plotin, Longin, Hérennius et Olympius d'Alexandrie. D'après Hiéroclès, il était éclectique; comme tel, sans s'arrêter aux controverses des philosophes, il s'efforçait de démontrer l'harmonie des systèmes de Platon et d'Aristote, posant ainsi les fondements de la philosophie

(1) Conf. *Abdias*, 10. *Ezéch.*, 25, 3. IV *Rois*, 24, 2.
(2) *Néhém.*, 4, 3, 7 sq.
(3) I *Mach.*, 5, 6-8, 24-44.
(4) Jos. *Antiq.*, XIII, 8, 1.
(5) Conf. Rosenmüller, *Antiq. bibl.*, III, 37-42.

qu'on appela néo-platonicienne, qu'il considérait comme la vérité absolue, le sommaire de toutes les vérités partielles comprises dans les théories des philosophes et dans toutes les religions, sans en excepter le Christianisme. Resta-t-il Chrétien, en tant que philosophe : c'est ce qui est controversé ; ce qui est certain, c'est que sa philosophie, quoiqu'elle comprenne des éléments chrétiens, est, dans son ensemble, antichrétienne, puisqu'il envisage le Christianisme et la religion païenne non comme des doctrines opposées, mais comme des modifications diverses d'une même vérité, dont sa philosophie est l'apogée. Porphyre raconte que, du moment où il se tourna vers la philosophie, il renonça à la foi chrétienne et revint au culte des dieux ; mais cette assertion est traitée de mensongère par Eusèbe, qui l'estime le fruit de la haine du païen Porphyre, et insiste sur ce que Saccas publia d'excellents ouvrages comme Chrétien ; S. Jérôme affirme la même chose et peut-être ne fait-il que répéter Eusèbe. Grégoire de Nysse met en avant un texte tiré de Saccas, tandis que Hiéroclès soutient que Saccas n'a pas laissé d'écrits.

On a, dans les temps modernes, cherché à résoudre cette difficulté, en admettant deux savants d'Alexandrie contemporains et du même nom, l'un néo-platonicien et l'autre chrétien ; ce dernier serait l'écrivain dont Eusèbe et S. Jérôme citent les ouvrages, et qu'on aurait maladroitement confondu avec le premier.

Les ouvrages cités sont : un traité *de Consensu Moysis et Jesu,* qui est complétement perdu, et une *Harmonie des Evangiles*. Saccas prit l'Évangile de S. Matthieu comme base de son travail et y introduisit ce qui manquait en le tirant des autres évangélistes ; les textes qui sont les mêmes dans tous les Évangiles sont, à la marge, marqués de chiffres, κεφάλαια, que S. Jérôme nomme *Canones*. Eusèbe se servit, en les améliorant, de ces *canons* pour diviser le texte, sans faire de tous ces Évangiles un tout unique, comme on le voit encore dans nos manuscrits et nos plus anciennes éditions, tandis que l'*Harmonie des Évangiles* de Saccas ne se trouve plus que dans une traduction de Victor, évêque de Capoue. Il en a été fait une réimpression très-exacte dans la *Biblioth. maxim. PP.*, 1677, tom. II et III, et Galland, t. II, avec des explications plus détaillées dans les *Proleg.*, p. LIV.

FRITZ.

AMON, fils et successeur du roi de Juda Manassé (1). Il suivit la voie de son père, fut pervers aux yeux de Jéhovah, adora et servit les faux dieux. Mais il ne s'humilia pas, comme Manassé, devant le Seigneur, et ne fit qu'accroître le nombre de ses fautes. Aussi, après un règne de deux ans à peine, une conspiration se forma contre lui parmi ses propres serviteurs, qui le tuèrent dans son palais ; ceux-ci furent à leur tour massacrés par le peuple, qui élut pour succéder à Amon son fils Josias (2).

AMONIUS, patriarche des moines. C'est, abstraction faite de S. Antoine, à l'activité d'Amonius qu'est due la transition de la vie isolée des moines à la vie commune. Amonius, né en Égypte, issu d'une famille opulente et considérée, conçut de bonne heure le projet de se vouer à une pauvreté et à une abstinence complètes, et il ne consentit à se marier, après la mort de ses parents, que sur les instances les plus vives de sa famille. Mais, le soir même de son mariage, il sut inspirer à sa jeune femme un tel enthousiasme pour la chasteté virginale, en s'appuyant des paroles de S. Matthieu et de S. Paul (3), que les nouveaux époux résolurent de demeurer dans le mariage comme frère et sœur.

(1) IV *Rois*, 21, 18. II *Par.*, 33, 20.
(2) IV *Rois*, 21, 19-26. II *Par.*, 33, 21-25.
(3) *Matth.*, 19, 11, 12. I *Cor.*, 7, 32-34.

royaume sont autorisées à posséder des immeubles et à en acquérir suivant les lois existantes à cet égard. » Il faut comparer à cette loi le Concordat bavarois, art. 8, ainsi conçu : « *Ecclesia insuper jus habebit novas acquirendi possessiones, et quidquid de novo adquisierit facit suum, et censebitur eodem jure ac veteres fundationes ecclesiasticæ, quarum, uti et illarum quæ in posterum fient, nulla vel suppressio vel unio fieri poterit absque sedis Apostolicæ auctoritatis interventu, salvis facultatibus a sacro Concilio Tridentino episcopis tributis.* » On payait autrefois en Bavière un impôt spécial d'amortisation, nommé *quarta pauperum et scholarum;* il a été aboli en 1840, et il a été question de nouveau dans les Chambres de le rétablir (1).

Pour le Wurtemberg, où, dès 1524, apparut une loi d'amortisation, on peut consulter Eisenlohr (2) et Reyscher (3). Pour Baden, on peut consulter Muller (4); là ce sont les divisions du ministère des affaires ecclésiastiques ou les préfectures (Kreisregierungen), selon que les fondations ecclésiastiques sont placées sous l'administration des unes ou des autres, qui accordent l'autorisation de l'État décrétée par l'article 910 du Code pour des donations faites à des fondations déjà existantes et qui ne dépassent pas en tout une valeur de 1,500 florins, que la donation soit en valeurs mobilières ou immobilières, qu'il y ait des charges ou non, pourvu que ces charges ne dépassent pas la moitié de la valeur de la donation. La valeur de la donation dépasse-t-elle 1,500 fl. ou les charges excèdent-elles la moitié de la somme léguée : il faut que les divisions ecclésiastiques ou les préfectures demandent l'autorisation du ministère de l'intérieur. Quant aux donations destinées à de nouvelles fondations, c'est le ministère qui accorde l'autorisation, d'après l'avis préalable des mêmes sections ou préfectures. Mais, si la valeur en dépasse 3,000 fl., le ministère de l'intérieur doit en demander l'autorisation au Grand-Duc. Pour les duchés de Hesse (1), de Weimar (2), de Saxe-Altenbourg (3) et de Saxe-Meiningen (4), voyez les sources indiquées ci-dessous.

« En France on trouve, aux diverses époques de l'histoire, de nombreuses dispositions législatives qui touchent à l'amortisation. Nous ne citerons que les principales.

Elles peuvent se diviser en deux catégories : I. Mesures d'intervention du pouvoir public dans la constitution des biens de mainmorte; II. Mesures fiscales.

I. Au premier point de vue on peut citer, dans l'ancien régime, l'ordonnance de 1749, qui ne permettait aux corporations d'acquérir (notamment par donation entre-vifs) qu'avec autorisation donnée par le roi dans des lettres patentes, et interdisait d'une manière absolue les dispositions testamentaires d'immeubles en leur faveur. — Ces principes rigoureux furent adoucis plus tard à l'égard des établissements de charité, des hospices, etc., etc., dans une déclaration de 1762.

En 1789, un grand nombre de corporations civiles et religieuses furent absorbées par la nation, et, dans les années qui suivirent, la propriété des biens de mainmorte fut violemment déplacée, soit par l'effet de la loi du 11

(1) Schenkl, *Inst. Jur. eccles.*, t. II, p. 617. De Moy, *Droit publ. bav.*, I, § 108.

(2) Dans son Introduction au *Recueil des Lois de l'Égl. évang. de Wurt.*, p. 27.

(3) *Collection complète des Lois du Wurt.*, t. VIII et IX, *les Lois de l'Égl. protest.*

(4) Ord. du 10 avril 1833, dans Muller *Lexiq. du Droit ecclés.*, t. III, p. 516.

(1) Ord. du 6 juillet 1832, § 39, dans Weiss, *Archiv. du Droit ecclés.*, t. III, p. 272.

(2) *Éd. du 7 octobre* 1823, § 23.

(3) *Verfassungsurkunde*, § 100.

(4) *Ibid.*, § 85.

juillet 1790, qui donnait au Corps législatif le droit de réviser rétroactivement les fondations pieuses antérieurement créées au profit des établissements religieux, soit par l'attribution faite aux communes, en l'absence de titres, d'une quantité notable de terres seigneuriales ou ecclésiastiques, soit enfin par l'effet des confiscations.

Plus tard, à mesure que l'ordre nouveau se constitua, il s'organisa un certain nombre d'agrégations considérées comme personnes civiles, et appelées aujourd'hui comme autrefois *gens de mainmorte*.

Sans parler des départements ou des communes qui possèdent des biens considérables, il existe beaucoup d'établissements publics ou d'utilité publique, tant civils que religieux, parmi lesquels on peut citer : 1° les hospices, hôpitaux et autres établissements de charité et de bienfaisance; 2° les fabriques des églises catholiques et les consistoires (1); 3° les congrégations religieuses de femmes (2); 4° les écoles, lycées et facultés (3); 5° les académies (4), etc., etc.

Ces établissements, considérés comme personnes morales, s'organisent, s'administrent et font les divers actes de leur vie civile sous la haute tutelle de l'État.

Cette tutelle, appliquée aux corporations religieuses, consiste principalement en ce que l'autorisation du gouvernement est nécessaire : 1° pour la formations de tout établissement nouveau (5); 2° pour l'acquisition de biens meubles et immeubles, tant à titre onéreux que par acte gratuit entre-vifs ou de dernière volonté, à titre particulier seulement (1); 3° pour l'aliénation de ces mêmes biens (2).

Tels sont les principes généraux sur la matière.

II. Quant aux mesures fiscales, le droit d'amortissement, qui était autrefois la finance payée au roi par les gens de mainmorte pour l'acquisition de leurs biens, avait été supprimé par la loi du 3 décembre 1790. — Ce ne fut qu'en 1849 que l'Assemblée nationale émit, le 20 février, une loi qui frappe les immeubles appartenant aux diverses associations reconnues d'une taxe annuelle représentative des droits de transmission entre-vifs par décès. — Cette taxe, appelée *taxe des biens de mainmorte*, est calculée à raison de 62 centimes et demi pour 100 du principal de la contribution foncière.

Ajoutons que, depuis 1789, l'impôt direct ordinaire frappe sans exception tous les biens quelconques.

Conf. *Répertoire* de Merlin, v. *Mainmorte*; Dupin, *Droit public ecclésiastique*, p. 296; Th. Lefebvre, *Code des Donations pieuses*; *Répertoire* de Dalloz, v. *Établissements publics* et v. *Amortissement*. M. Block, *Dictionnaire d'Administration*, v. *Établissements publics*. »

Comme nous l'avons dit plus haut, ce sont des considérations politiques, civiles et d'administration publique, qui ont déterminé ces diverses législations sur l'amortisation. Nous pensons que dorénavant des motifs tout à fait contraires détermineront l'abolition successive de ces lois. La politique amène les gouvernements à abandonner le point de vue de leur omnipotence souveraine et à favoriser l'indépendance des corporations. De plus, l'exubérance de la population arrivant à la suite de l'extrême division de la propriété et du morcellement des héritages, le manque de fonds

(1) *Lois du* 10 *germinal*, an x, art. 73, 74, 8; *du* 25 *mai* 1844, art. 64.
(2) *Lois des* 18 *févr.* 1809 et 24 *mai* 1825.
(3) *Lois des* 11 *floréal*, an x, art. 43, et 17 *mars* 1808, art. 137.
(4) *Ordonn. du* 20 *décembre* 1820, art. 18.
(5) *Loi du* 24 *mai* 1825, art. 2.

(1) Art. 4.
(2) Ibid.

communs pour subvenir au paupérisme croissant, surtout dans les temps de disette, les dépenses nécessaires pour réaliser les améliorations économiques obtenues par la science et l'expérience, et dont les grandes administrations ont seules le moyen de faire les avances, mettent de plus en plus en question, de nos jours, l'utilité de l'amortisation. La division illimitée de la propriété, suite de la réaction contre l'accumulation de la propriété foncière entre les mains des corporations, conduit à une nouvelle réaction, qui grandira d'autant plus que l'esprit de corporation, si utile à la liberté, au bien-être de tous, et si conforme au droit et à la justice, se réveillera davantage. Une période d'organisation restaurera ce qu'une période de critique a détruit. — On peut consulter sur l'amortisation en général, outre le traité de Hahn, déjà cité, celui de Friederich : *De eo quod justum est circa amortisationem, in* Schmidt ; *Thesaur. Jur. eccl. potiss. German.*, Heidelb. Bamb. Wurzb., 1772-79, t. V, p. 664; Moshamm, sur la *Législation de l'Amortisation*, Ratisb., 1798, et les ouvrages français cités p. 267.

Buss. et I. G.

AMOS (עָמוֹס, ne pas confondre avec אָמוֹץ, *Isaïe*, I, 1, comme il est arrivé à Clément d'Alexandrie et à d'autres, parce que les Septante écrivent les deux noms de la même manière : Ἀμώς). Le troisième dans la série des douze petits Prophètes, né à Thécoé, dans la tribu de Juda, au sud de Jérusalem, aux frontières du désert de la Judée, et, comme il le dit lui-même, pasteur (1). Sans s'être préparé aux fonctions de prophète ou sans avoir reçu l'espèce d'éducation préparatoire qu'on donnait dans les écoles de prophètes, il fut tiré du milieu de ses troupeaux et envoyé comme héraut de la parole divine dans le royaume d'Israël. Il choisit pour centre de son activité prophétique Béthel, le siége principal du culte idolâtrique d'Israël. Il commença à prophétiser sous le règne de Jéroboam II, roi d'Israël, et d'Ozias, roi de Juda (1), et attaqua surtout la sensualité et la légèreté des grands, l'injustice dominante, l'oppression des pauvres, le mépris des prophètes et des prêtres, et tout spécialement la décadence universelle de la foi et la prédominance du culte des idoles, dont tout le reste n'était qu'une conséquence naturelle. Son livre se partage en une espèce d'introduction et en deux parties principales. L'introduction menace des châtiments célestes, les uns après les autres, les peuples idolâtres voisins d'Israël, à cause de leurs persévérantes hostilités contre le peuple élu. La première partie exprime, en plusieurs discours hardis et graves, le zèle du prophète contre la décadence morale et religieuse du peuple, qu'il exhorte à l'amélioration et qu'il menace des jugements de Dieu (2). La seconde dépeint par de fortes images la profondeur de l'abaissement d'Israël et son rejet définitif, toutefois en lui faisant espérer le salut au temps du Messie. S. Jérôme a critiqué le style d'Amos, qu'il appelle *imperitus sermonis;* il est probable qu'il ne l'eût pas fait s'il n'avait pas su qu'avant d'être prophète Amos était un simple pasteur de Thécoé. Son style, quelquefois prolixe dans les descriptions, mais non surchargé ni fatigant, est beau, correct, et toujours jeune, vivant et plein d'imagination.

WELTE.

AMPHILOQUE (S.), évêque d'Iconium, né en Cappadoce, se voua d'abord à l'éloquence et à l'état d'avocat, puis se retira dans une solitude, y acquit la réputation d'un grand ascète et fut élu, en 375, évêque d'Iconium et métropolitain de Lycaonie. Il prit en cette qualité une

(1) *Am.*, I, 1; 7, 14.

(1) *Am.*, I, 1.
(2) *Ibid.*, 3-6.

part active aux affaires ecclésiastiques de son temps, assista au second concile universel de Constantinople, tint lui-même en 383 un concile contre les Messaliens, provoqua l'empereur Théodose le Grand à anéantir l'arianisme, et fut de bonne heure dans des rapports d'intime amitié avec S. Basile le Grand (le métropolitain voisin) et S. Grégoire de Nazianze. Il vivait encore en 392, lorsque S. Jérôme rédigea son catalogue des écrivains ecclésiastiques (*Catalogus script. eccles.*). On ne connaît pas l'année de sa mort. Les anciens Pères et beaucoup de conciles citent des fragments de certains ouvrages perdus d'Amphiloque ; le P. Combefis a soigneusement recueilli ces fragments et les a publiés en 1644, à Paris, avec les œuvres qui restent d'Amphiloque. Ces œuvres sont : *huit Sermons*, un *Poëme à Séleucus sur les livres sacrés*, et une *Biographie de S. Basile ;* mais l'authenticité de tous ces ouvrages est douteuse, et Oudin les attribue à Amphiloque, métropolitain de Cyzique, contemporain de Photius (1). D'autres, Dupin, par exemple, considèrent le *Poëme sur les livres sacrés* comme une œuvre de S. Grégoire de Nazianze, et *la Vie de S. Basile*, d'ailleurs remplie de fables, comme le pastiche d'un Grec très-postérieur. Parmi les *Sermons*, les quatrième et huitième surtout sont faux. Mais la *Lettre synodale* qu'écrivit S. Amphiloque pour défendre la *Doctrine orthodoxe de la Trinité*, et que Cotelier a réimprimée dans le deuxième volume de ses *Monumenta Ecclesiæ Græcæ*, p. 98, est très-authentique. Toutes les œuvres de S. Amphiloque se trouvent dans le sixième volume de la *Bibliotheca Gallandi*. Les *trois Lettres canoniques de S. Basile à Amphiloque* sont célèbres ; Molkenbuhr et Binterim en ont, sans motif suffisant, rejeté l'authenticité. HÉFÉLÉ.

(1) *Comment. de scriptor. eccles.*, t. II, p. 216.

AMPHIPOLIS. Ville entre la Thrace et la Macédoine, appartenant à celle-ci, où arriva l'apôtre S. Paul dans son voyage de Philippe à Thessalonique (1). Elle était située au bord du fleuve Strymon, qui l'enveloppait de deux côtés, d'où son nom (Ὅτι ἐπ' ἀμφότερα περιῤῥέοντος τοῦ Στρυμόνος, etc.) (2). C'était une colonie athénienne ; sous les Romains elle fut la principale ville de la *Macedonia prima ;* plus tard elle fut appelée Chrysopolis et Christopolis ; aujourd'hui c'est Emboli.

AMPLIFICATION. *Voy.* SERMON.

AMSDORF (NICOLAS D'), un des partisans les plus chauds de Luther, issu d'une famille noble, naquit à Zschoppau, près de Wurzen, en Saxe, le 3 décembre 1483, par conséquent un peu moins d'un mois plus tard que Luther, devint en 1511 professeur de théologie à Wittemberg, et chanoine de l'église de Tous-les-Saints. Comme, bientôt après, Luther échangea sa chaire de philosophie contre celle de théologie de la même université (1512), il s'établit entre les deux docteurs une amitié intime et durable. Dès que Luther inaugura ses innovations, en 1517, Amsdorf s'attacha au réformateur et lui donna des preuves si vives et si exagérées de sa fidélité qu'on disait de lui qu'il était plus luthérien que Luther. A partir de 1517 il resta presque constamment près de son ami ; on le trouve avec lui à la dispute de Leipzig, en 1519, et en 1521 à la diète de Worms, puis à la fuite de Luther pour la Wartbourg. Pendant le séjour du docteur de Wittemberg à la Wartbourg, Amsdorf obtint de l'électeur l'abolition de la messe. En 1524, sur la recommandation de Luther, il fut nommé superintendant et pasteur de Magdebourg où il introduisit, comme dans d'autres villes, la réforme. En 1534 il prit part à la convention de Smalkalde, en 1541 aux conférences re-

(1) *Act.*, 17, 1.
(2) *Thucyd.*, VII, 102.

ligieuses de Ratisbonne, et, la même année, il devint évêque, l'électeur de Saxe ayant abusé de son droit de patronage pour chasser l'évêque légitimement élu de Naumbourg-Zeitz, Jules de Pflug, et pour mettre à sa place, avec le consentement de quelques chanoines, le luthérien Amsdorf. Il le fit ordonner le 20 janvier 1542 par Luther, qui se réjouit d'avoir sacré un évêque « sans saint chrême, mais aussi sans beurre, graisse, lard, encens, goudron ni charbon (1). » Cependant, lorsque Charles-Quint eut vaincu les ligueurs de Smalkalde, à la bataille de Mühlberg (1547), un an après la mort de Luther, Amsdorf dut céder la place à Jules de Pflug, et il ne lui resta que le titre d'évêque, qu'il garda toute sa vie. Il se retira à Magdebourg, et trouva, dans les disputes qui éclatèrent parmi les protestants, mille occasions de prouver jusqu'à l'âge le plus avancé son zèle ultra-luthérien. C'est ainsi, entre autres, qu'il combattit l'Intérim de Leipzig aussi bien que celui d'Augsbourg (1548), et se montra l'ardent adversaire des théologiens protestants qui, d'après la teneur de l'Intérim de Leipzig, voulaient céder à l'ancienne Église dans les choses indifférentes, et reçurent à cette occasion le nom d'*adiaphoristes*. Un autre zélateur luthérien, Mathias Flaccius, ayant soutenu la proposition insensée : que le péché originel est devenu la *substance* même de l'âme humaine, et ayant naturellement excité l'opposition de ses coreligionnaires par ce thème étrange, Amsdorf chercha à adoucir la théorie de Flaccius, en disant que le péché est du moins devenu un fort *accident* de notre âme. Il nia, contre le D. Georg. Major, professeur de Wittemberg, dans la controverse synergistique, la nécessité des bonnes œuvres, et soutint qu'elles étaient nuisibles au salut. Amsdorf ne combattit pas moins énergiquement toutes les tentatives faites pour modifier la doctrine luthérienne de la Cène dans le sens calviniste. En 1552 il devint conseiller ecclésiastique et superintendant d'Eisenach, contribua puissamment à faire transformer le *Pædagogium provinciale* d'Iéna en une Université (1558), et mourut à Eisenach le 14 mai 1565, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. Quoique adversaire passionné des bonnes œuvres, Amsdorf était plus que tous les autres réformateurs enclin à l'ascétisme ; il resta célibataire et conserva toujours dans sa chambre à coucher un cercueil qui devait lui rappeler la mort. Ses nombreux opuscules polémiques n'ont plus qu'une valeur de curiosité. Il avait aidé Luther dans sa traduction de la *Bible* et avait publié les œuvres mêmes de Luther à Iéna.

HÉFÉLÉ.

(1) *Œuvres de Luther*, éd. de Walch., t. XVII, p. 123. Conf. Lepsius, *Relation de l'élect. et de l'install. de Nic. d'Amsdorf*, Nordh., 1835.

AMYOT (JACQUES), né d'une famille pauvre, à Melun, le 30 octobre 1513, devint un des prélats les plus considérés et les plus influents de France au seizième siècle. Après avoir enseigné la littérature latine et grecque pendant dix ans à l'université de Bourges et avoir obtenu de François Ier l'abbaye de Bellozane, il fut envoyé avec une ambassade française à Venise, et de là (1551) au concile de Trente, où il défendit les doctrines gallicanes. Il vécut ensuite plusieurs années à Rome, occupé de travaux philologiques, jusqu'à ce qu'en 1558, sur la recommandation du cardinal de Tournon, il fut appelé par Henri II à être le précepteur de ses fils, depuis les rois Charles IX et Henri III. Charles IX, monté sur le trône, le nomma grand aumônier de France, évêque d'Auxerre et curateur de l'université de Paris. Henri III le créa commandeur de l'ordre du Saint-Esprit. Il mourut le 6 février 1593, après s'être acquis un nom durable dans l'histoire de la littérature

par son excellente traduction française de Plutarque et par d'autres traductions moins célèbres.

AMYRAUT (MOYSE) fut un des théologiens réformés les plus célèbres de France. Né en 1596, à Bourgueil, il devint, en 1633, professeur de théologie à l'école huguenote de Saumur et une des gloires de cette université. Il s'était rendu deux années de suite aux synodes des Huguenots, à Charenton, s'y était fait remarquer, et avait transmis au roi Louis XIII les plaintes de ses coreligionnaires. Il gagna l'estime du cardinal de Richelieu par son habileté, par le zèle avec lequel il engageait ses coreligionnaires, toujours prêts à se révolter, à rester fidèles et obéissants à la couronne; mais il souleva par là contre lui une grande partie des Huguenots, qui ne lui pardonnaient pas ses efforts pour adoucir et rendre plus raisonnable le système calviniste de la grâce, et il eut à subir toutes sortes de calomnies et de persécutions de leur part. Toutefois, les zélateurs ne parvinrent pas à le faire destituer, aux synodes d'Alençon et de Charenton. Bien plus, les opinions d'Amyraut trouvèrent faveur auprès de beaucoup de théologiens français et suisses. Il mourut le 8 janvier 1564, estimé des savants et des hommes d'État. Voyez plus de détails dans le *Dictionnaire* de Bayle.

AMULETTE. Le nom et la chose sont d'origine orientale. D'après Hammer ce nom vient de l'arabe *hamalet*, pendeloque, et paraît avoir été pris de la manière la plus habituelle dont on se sert des amulettes, en les portant autour du cou. D'après d'autres auteurs, mais c'est une fausse étymologie, ce mot proviendrait de *amoliri*, chasser, *quod amolitur malum*. Généralement on attribue à l'amulette le pouvoir de garantir contre les dangers et les maux de toute espèce, sorcellerie, empoisonnement, maladie, etc., comme aussi d'assurer le succès de certaines entreprises.

La forme, la matière, les usages des amulettes sont extrêmement multiples; ce sont : des figures d'hommes et d'animaux, ou de membres isolés; des médailles fondues sous certaines constellations, pourvues de toutes sortes de caractères et de signes mystérieux; parfois des monnaies destinées à être portées au cou, ou des bagues, des bracelets, des colliers, des diadèmes. On se sert aussi, en guise d'amulettes, de certains morceaux de parchemin ou de papier portant des mots incompréhensibles, des noms d'esprits, des paroles de bénédiction, des images d'idoles, d'hommes ou de bêtes.

La croyance aux amulettes se trouve chez presque tous les peuples; les plus anciennes se rencontrent chez les Égyptiens sous la forme d'un scarabée. Le scarabée (κάνθαρος) est le premier des symboles égyptiens, l'image du principe de la virilité (comme l'oiseau sacré ἱέραξ, le faucon ou l'épervier, est le symbole du principe féminin); c'est le symbole de la génération et de la source de la vie, le type du soleil et de son cours, etc. On peut consulter la *Symbolique* et la *Mythologie* de Creuzer sur la légende de son origine (1).

La croyance aux amulettes n'existait pas seulement en Égypte, elle était répandue par tout l'Orient; les derviches en fabriquent aujourd'hui encore et se les font payer très-cher par les Musulmans. Les Arabes et les Persans nomment aussi les amulettes *talismans*. Hammer (2) fait dériver le nom et l'usage des talismans de l'Inde, où, jusqu'à nos jours, la suspension du Tali, sorte d'amulette que le fiancé met au cou de la fiancée, est la plus importante cérémonie du mariage. Il y a, selon Hammer, cette différence, entre l'amulette et le talisman, que pour la première

(1) T. I, p. 489 sq.
(2) *Fundgruben des Orients*, t. II, pars 2, p. 155.

l'inscription est sur du papier, pour le second sur une pierre ; que celle-là est portée seulement par des hommes, et généralement par des soldats, comme un scapulaire ou un baudrier ; celui-ci, au contraire, surtout par des femmes, a la ceinture ou dans le sein.

Le peuple élu lui-même, seul possesseur de la connaissance du vrai Dieu, ne put se défendre de bien des usages superstitieux. Il est possible que les Juifs aient appris à connaître les amulettes en Égypte, mais ce serait aller trop loin que de soutenir, avec Munter, que l'ordonnance de la loi relative aux phylactères doit être considérée comme un perfectionnement de la superstition égyptienne. La loi, sans doute, a toujours plus ou moins égard aux circonstances actuelles ; mais l'ordonnance des phylactères n'est qu'une application particulière de la tendance générale, permanente et principale de la loi, qui veut faire pénétrer la pensée divine en tout, partout, et jusque dans les détails en apparence les plus indifférents de la vie de chaque jour. Ainsi l'Exode dit (1) : « Ce sera comme un signe dans votre main, et comme un monument devant vos yeux, afin que la loi du Seigneur soit toujours dans votre bouche. » Les Nombres disent de même (2) : « Afin que les voyant (les franges de leurs manteaux), ils se souviennent de tous les commandements du Seigneur et qu'ils les accomplissent (3). » Sans doute ce peuple charnel était toujours disposé à perdre de vue l'esprit de la loi et à en faire des applications erronées, en la réalisant dans ses formes extérieures. Le Sauveur parle de cette disposition dangereuse lorsqu'il reproche aux Pharisiens « de porter des bandes de parchemin plus larges que les autres et des franges plus longues. » Πλατύνουσι δὲ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσι τὰ κράσπεδα τῶν ἱματίων αὐτῶν (4).

(1) 13, 9.
(2) 15, 38 sq.
(3) Conf. *Deut.*, 22, 12.
(4) *Matth.*, 23, 5.

Pour prouver que les Juifs se servaient des phylactères comme d'amulettes on s'appuie des Targum (1), de la Mischna (2), de leurs prières. On prétend que déjà l'ordre donné, à la sortie d'Égypte, de marquer le seuil et les poteaux des portes du sang de l'agneau (3), était une sorte d'amulette, comme le pentagone ou le pied de Drude des races germaniques.

C'est d'un verset du chap. 13 de l'Exode que les Juifs, ajoute-t-on, ont pris le mot *Agla*, dont ils se servent comme d'une amulette dans différentes circonstances ; ce mot est formé des premières lettres des mots du texte : אדני אתה גבור לעולם (vous êtes puissant dans l'éternité, ô Seigneur !) ; on l'écrit, dans les coins d'un pentagone nommé par les Juifs bouclier de David, avec de petites lettres, et au milieu avec de plus grandes, de sorte que le mot *agla* (אגלא) se trouve sept fois dans la figure. — Un mot judaïco-cabalistique postérieur est *Abracalan*.

Les peuples classiques mêlaient à leur morale si joyeuse et si insouciante la sombre et inquiète croyance aux influences des mauvais esprits, et cherchaient des moyens de se préserver de leurs maléfices. Les Grecs nommaient ce moyen προβασκάνια, désignant par βασκαίνειν l'ensorcellement par le mauvais œil (4) et le décri par des paroles fatales, expression qu'on fait, plus ingénieusement que légitimement, dériver de φάεσι καίνειν, tuer par le regard. Les Romains renfermaient ce double sens des Grecs dans le mot imité du grec *fascinare* ; ils avaient un dieu spécial appelé *Deus fascinus*, dont le

(1) *Targ. ad Cantic.*, VIII, 3. Surenh.
(2) T. I, p. 9. *Bartolocci in Biblioth. magna Rabbinica*, t. I, p. 576. Possin., *Spicil. evang.*, c. 56. Sam. Petit, *Var. Lect.*, 20, a.
(3) *Exode*, 12, 22 sq.
(4) Plin., *Hist. nat.*, VII, 2.

symbole servait d'amulette. Cette amulette avait différents noms : *Fascinus,* plus fréquemment *fascinum*, signifiant en général ensorcellement, puis moyen de s'en préserver; ensuite *servatoria*, φυλακτήρια, ἀποτρόπαια. La première place parmi les amulettes était occupée par le *phallus*, qui s'appelle spécialement *fascinus* ou *fascinum ;* on le faisait porter aux enfants autour du cou, on le plaçait à l'entrée des maisons et des appartements, comme le pentagramme ou pied de drude. Les anciens attribuaient une force préservatrice à cette amulette, parce qu'ils croyaient qu'une image obscène attirait les regards et détournait ainsi le danger imminent, ἑλκομένης διὰ τὴν ἀτοπίαν τῆς ὄψεως, ὥστε ἧττον ἐπερείδειν τοῖς πάσχουσιν (1). On se servait aussi d'anneaux, faits par exemple avec des clous de potence, en guise d'amulette, comme de nos jours, dans quelques contrées, on attribue différentes vertus à des bagues faites avec des clous de cercueil. On portait comme phylactères certains mots et certains noms, surtout les Ἐφέσια γράμματα, inscrits sur l'image de la Diane d'Éphèse. Homère (2) parle de la plante magique, μῶλυ (*moly*). Les Romains, à l'instar des Égyptiens, considéraient aussi le scarabée comme amulette; on croyait que ses cornes renfermaient un sens très-fin, pressentant tous les dangers : *Scarabæorum cornua grandia denticulata, adalligata infantibus,* AMULETI *naturam obtinent* (3) Pline énumère (4) encore un grand nombre de ces moyens préservatifs. On attachait aussi une vertu magique à certaines actions, comme de cracher, *editæ urinæ inspuere*, et beaucoup d'autres (5).

Lorsque le Christianisme pénétra dans le monde, toutes ces pratiques impures, toutes ces opinions insensées durent disparaître devant la clarté de sa doctrine ; mais le fil noir des vieilles trames du paganisme ne fut pas complétement rompu ; il s'attacha aux ruines, il se perpétua à travers la poussière des vieux débris. Toutefois l'Église s'éleva avec une juste rigueur contre ce qui servait de base ou d'appui à la sorcellerie, à la magie; elle repoussa toutes les pratiques répréhensibles, fit apprécier les forces de la nature à leur véritable valeur, créa pour son culte de nouvelles formes ou anima les formes anciennes de la vie divine dont elle était dépositaire. Mais, dès les premiers jours de son existence, elle eut dans ses rangs des membres qui, en déposant leur nom païen, n'avaient renoncé ni aux théories ni aux pratiques du paganisme, et qui se servirent, pour leurs superstitions païennes, des formes nouvelles qu'ils trouvèrent dans l'Église, et dont ils ne comprirent ni l'esprit ni la portée. On a tort, comme on le voit dans certains livres (1), de prétendre que le mot ἰχθύς, par exemple, dût servir d'inscription aux amulettes de l'antiquité chrétienne; ce mot, et beaucoup d'autres mots et d'autres signes, tels que la croix, l'image du bon Pasteur, la colombe, les palmes, la lyre, etc., n'étaient, pour la piété des fidèles, que des souvenirs symboliques des principaux faits du Christianisme. C'est dans ce sens qu'on les voit autorisés dès l'origine par l'Église, d'ailleurs si sévère contre les représentations matérielles et les images; mais elle veille à ce qu'on en fasse un légitime usage. Le concile d'Elvire (305) s'élève avec blâme contre leur trop grande extension (*ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*). Sans doute, partout où le paganisme dominait encore les esprits et la conduite, ces symboles nouveaux pouvaient servir aux vieil-

(1) Plut. *Symp.*, V, 7, 3.
(2) *Odyss.*, X, 305.
(3) Plin., XXX, 47. — (4) Ibid., XXVIII et sq.
(5) Ibid., XXVIII, 4, 7. Conf. Pauly, *Encycl. de la science de l'antiquité*, t. III, p. 426 sq.

(1) *Dict. de la Convers.*, de Brockhaus, t. I, p. 248, 8ᵉ édit.

les superstitions, qui en abusaient sans les avoir créées. Partout où se rencontre le superstitieux usage des amulettes parmi les Chrétiens, on est sûr que c'est un reste de paganisme qui se voile sous les formes chrétiennes. C'est pourquoi les gnostiques restèrent païens sous ce rapport. Chez les Basilidiens, les pierres d'abraxas servaient d'amulettes. Des Basilidiens l'usage en passa en Espagne par les Priscillianistes. En tout temps l'Église se prononça sévèrement contre ces pratiques erronées ; ainsi un décret de Laodicée (quatrième siècle) menace de destitution tout clerc qui fabrique des phylactères. Sous Grégoire II, un concile de Rome les condamne solennellement ; il en est de même d'un concile de Constantinople, d'un concile de Tours sous Charlemagne, qui lui aussi les défend dans ses Capitulaires. On peut voir maints décrets de ce genre dans Hurter, *Histoire du Pape Innocent III* (1). Cette superstition, malgré les efforts de l'Église, s'est perpétuée, et s'est surtout fortement conservée chez les Juifs. On en fait aussi le reproche aux catholiques et même à l'Église, et l'on prétend que les *Agnus Dei* que le Pape consacre, avec toutes sortes de cérémonies, durant la Semaine-Sainte, ont une origine analogue à celle des amulettes. Mais l'Église, en bénissant, consacrant, permettant l'usage des images, des croix, des médailles, des chapelets, etc., enseigne que ces croix, ces images, ces figures n'ont aucune vertu en elles-mêmes, *non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus* (2) ; elle en explique le sens, elle enseigne comment il faut s'en servir et quelle valeur purement commémorative il leur faut attribuer. On peut abuser des choses les plus saintes ; l'abus s'est glissé et se retrouve souvent encore dans l'emploi de ces formes et de ces symboles, si simples dans leur origine, si expressifs dans leur simplicité, si utiles dans leur expression bien comprise ; l'ivraie croît à côté du bon grain, l'ennemi sème sa semence dans la moisson du père de famille, qui n'en doit pas moins servir à nourrir les enfants de Dieu.

(1) T. III, p. 547.
(2) *Conc. Trident.*

Il a paru en 1717 un ouvrage spécial de J.-F. Arpe sur les amulettes, *de Prodigiosis...operibus Talismanes et Amuleta dictis*, Hamb.; mais l'auteur du présent article n'a pu le découvrir. König.

AMULO, nommé aussi Amolo, Amulus, Hamalus, fut un des évêques et des théologiens franks les plus renommés sous les Carlovingiens. Il fut élevé à Lyon, dans l'école d'Agobard, et lui succéda sur le siége archiépiscopal de cette ville en 840 ou 841. Il prit une part active à la controverse sur la prédestination contre Gottschalk, et dans le sens de l'Église, comme le prouve une lettre de lui qui a été conservée : *Epistola ad Gothescalcum*, ainsi que son livre *de Gratia et Præscientia Dei*. Un autre ouvrage sur cette question · *Responsio ad interrogationem cujusdam de præscientia vel prædestinatione divina*, lui a été attribué, ainsi qu'au diacre Florus. La question reste douteuse. De plus, il est parvenu jusqu'à nous une lettre d'Amulo à Théobald, évêque de Langres, contre l'usage des reliques non autorisées, et il est vraisemblable qu'Amulo est également l'auteur de deux écrits, l'un publié pour la première fois dans la collection de Sirmond : *S. Augustini sententiæ de prædestinatione*, etc.; l'autre publié par Chifflet sous le nom de Raban Maur : *Adversus Judæos*. Amulo mourut en 852. Ses œuvres se trouvent dans l'édition de Baluze, d'Agobard, et dans la *Bibl. Patrum Lugd.*, t. XIV. Cf. Bähr, *Histoire de la Littérature romaine dans le siècle des Carlovingiens*, p. 406, et Dupin, *Bibl. des Aut. eccl.*, VII, 150 sq.

ANABAPTISTES, secte de fanatiques religieux du seizième siècle. Les principes

religieux que Luther avait d'abord formulés et fait prévaloir, en théorie, se réalisèrent, avec une étonnante rapidité, d'une manière pratique, dans certaines contrées de l'Allemagne. Luther, il est vrai, et ses auxiliaires se roidirent de toutes leurs forces contre les conséquences extrêmes qu'on tirait et qu'on était en droit de déduire de leur doctrine; mais le peuple, les véritables hommes du peuple, qui ne comprenaient rien aux restrictions des doctrinaires de la réforme, et qui n'avaient aucun intérêt à admettre ces réserves, allèrent tout droit au but marqué par la voie dans laquelle on les avait précipités. Luther avait fait dépendre l'efficacité des sacrements de la foi; dès lors, et dans la direction exclusivement spiritualiste du siècle, dans sa tendance à rejeter tout ce qui était extérieur dans l'Église, on devait nécessairement attaquer le baptême des enfants. C'est ce que firent, en effet, Thomas Munzer et les autres fanatiques, presque tous hommes du peuple, dont la logique, rigoureuse dans ses déductions, donnait à réfléchir à Mélanchthon lui-même. A cette époque se firent jour les espérances millenaires et les idées apocalyptiques, qui jouèrent plus tard un si grand rôle dans la secte. On avait brusquement brisé l'enchaînement historique des destinées de l'Église; on avait anathématisé la longue série de siècles que le papisme, disait-on, avait maintenus dans les ténèbres et l'esclavage; on était dans une attente extraordinaire d'une grande rénovation, d'une restauration inouïe (1). Après la bataille de Frankenhausen et la mort de Munzer, les chefs du parti, qui avaient échappé à sa défaite, se répandirent dans les provinces du haut et du bas Rhin, en Bavière, en Silésie, en Moravie, en Prusse, en Livonie, en Suède, mais surtout en Suisse et dans les Pays-Bas.

(1) Voir, sur les entreprises de Munzer et de ses compagnons, l'art. MUNZER.

Ils se maintinrent et propagèrent leur doctrine, malgré les lois atroces dont les menaçaient leurs frères luthériens et zwingliens. Ainsi, en 1526, les villes zwingliennes de Zurich et de Bâle défendirent de rebaptiser, sous peine d'être noyé, et la peine fut bientôt appliquée à plusieurs sectaires (1). A Saint-Gall et à Berne, la peine de mort fut également prononcée contre les rebaptisants. On promulgua aussi des édits contre eux, dans les diètes de l'empire, dès 1528. L'année suivante, la diète de Spire décréta que tous les anabaptistes en âge de raison devaient passer de vie à mort, par le feu, le fer ou d'autres moyens semblables, selon l'occurrence, sans qu'on amenât d'abord les délinquants devant le tribunal de l'Inquisition, n'exceptant que ceux qui se rétracteraient (2). Cette sentence fut exécutée bien plus rigoureusement par les princes protestants que par les catholiques. Luther lui-même avait provoqué les souverains à agir sans aucun égard contre les fanatiques: « *Sinite gladium in eos jure suo uti*, » ajoutant, il est vrai: *quando non sunt blasphemi, sed seditiosissimi* (3). En 1536 les jurisconsultes de Wittemberg condamnèrent à mort trois anabaptistes, de même qu'ils prononcèrent une sentence capitale contre un Zwinglien, à Zwickau. En 1544 et 1545 on exécuta des anabaptistes en Thuringe; toutefois l'historien luthérien ajoute qu'on n'en vint à cette extrémité que lorsque les sectaires montrèrent un esprit de sédition audacieux et opiniâtre dans la propagation de leurs erreurs (4).

(1) Ces édits et leur hypocrite justification dans Ottii, *Annal. anabaptistici*, Basil., 1672, p. 36 sq.

(2) *Voy. Hist. de toutes les diètes du saint-empire romain, etc.*, Francf.-s.-le-Mein, 1709, fol. 233, 240.

(3) Conf. *Lettres de Luther*, éd. de Wette, III, 177, 250, 53, 63, 361, 402, 558.

(4) Seckendorf, *Commentar. de Lutheran.*, l. III, sect. 13. Conf. Schrœckh, *Hist. de l'Égl. depuis la réform.*, V, 440, 41.

Or il est clair que, depuis la catastrophe de Munster, on ne pouvait manquer de prétexte pour les accuser de sédition.

Les Pays-Bas avaient été le foyer de propagande le plus actif des anabaptistes. Munster, où, à la suite d'une énergique opposition contre le gouvernement de l'évêque et du clergé, et surtout à la faveur de la faiblesse et de l'imprudence du magistrat, la démagogie religieuse avait pris un grand essor et où l'autorité souveraine avait perdu tout empire, leur parut une place très-appropriée à la réalisation pratique de leurs principes religieux et sociaux.

La doctrine de Luther y avait déjà remporté la victoire, et l'on n'osait plus prêcher le dogme catholique même dans la cathédrale, de peur de troubler la paix et d'exciter des séditions. Rottmann, né à Stadtloo, près de Munster, avait prêché la doctrine nouvelle, d'abord dans l'église du couvent de Saint-Maurice, situé hors de la ville, plus tard dans Munster même. Ce n'était point par décret de l'autorité civile que le nouveau symbole avait fini par prévaloir, mais par le terrorisme qu'exerçait une horde démagogique, à la tête de laquelle se trouvait un fabricant de drap nommé Knipperdolling, fou plein d'audace et de haine contre le clergé, qui paralysait de terreur le magistrat et les autorités épiscopales. Ce ramassis d'hommes était parvenu à renverser complétement les institutions politiques et sociales de l'État. Magistrat, clergé, évêque, avaient été successivement honnis, bafoués et contraints aux concessions les plus dégradantes. On avait envahi et pillé les couvents, démoli les églises, installé arbitrairement les curés, outragé le clergé, trahi le souverain en formant des alliances contre lui ; on avait fini par tomber à main armée sur les états de l'évêché, assemblés à Telgte, et on les avait emmenés prisonniers. La convention qui intervint alors entre l'évêque et la ville n'assura guère aux catholiques que la possession des biens et des fondations ecclésiastiques. La nouvelle doctrine l'avait emporté à Munster, mais on ne devait pas en rester là. Les anabaptistes des Pays-Bas, entrevoyant l'occasion favorable, s'étaient introduits dans la ville et y avaient formé un parti. D'abord Rottmann prêcha contre eux ; mais bientôt après, poussé sans doute par quelques relations criminelles dont parle Mélanchthon, il se déclara partisan de la secte nouvelle. « Les Frisons, » dit un témoin oculaire, maître Henri Gresbeck, « les Hollandais, les anabaptistes, se rendirent à Munster auprès de Rottmann. Lorsqu'ils vinrent dans sa maison, ils lui souhaitèrent la paix. Rottmann les accueillit, s'unit à eux, et ils ne formèrent tous qu'une secte d'anabaptistes. » Il est probable que Rottmann entrevit dès le commencement les conséquences des principes sur lesquels les Néerlandais voulaient fonder leur nouveau royaume ; la communauté des biens et la polygamie excitaient sa convoitise. Les premiers actes des sectaires annoncèrent la direction qu'ils allaient prendre ; d'abord ils ne baptisèrent que dans le mystère. Lorsque leur nombre se fut accru, ils parurent ouvertement, et se mirent à prêcher partout « que le temps était venu où le monde corrompu des impies allait périr, où les élus, marqués du caractère de l'alliance, allaient se réunir de tous les coins du monde pour mener, d'après les oracles de l'Apocalypse, sous la conduite immédiate du Christ, leur Dieu, une vie heureuse, sans lois, sans supérieurs, sans mariage ; que toutefois ils auraient des enfants, à la génération desquels la concupiscence de la chair n'aurait aucune part ; que tout serait commun entre eux ; que tous les biens afflueraient sans peine entre les mains des bons ; que l'extraordinaire sainteté des élus rendrait inutiles l'An-

cien et le Nouveau Testament ; que déjà les anges étaient envoyés pour réunir des quatre parties du monde les élus en un seul lieu, où le Christ leur remettrait le glaive de la vengeance, qui détruirait les impies et effacerait leur souvenir de la surface de la terre. Le baptême des enfants, ajoutaient-ils, est une abomination devant Dieu, et l'hostie consacrée sur l'autel est le grand Baal. Il n'y a pas eu depuis quatorze siècles un vrai chrétien sur la terre ; papistes et Luthériens sont également impies. Il n'y a pas de rapport à avoir avec des impies et des païens ; on ne peut ni se marier avec eux, ni les servir. Il ne faut pas obéir aux autorités païennes. Le sabbat est le jour du Seigneur. Tous les mariages contractés avant que les conjoints aient été rebaptisés sont nuls et doivent être rompus. » En vain les prédicateurs luthériens s'évertuaient contre ces doctrines : on les accablait d'outrages ; en vain le magistrat menaçait : on ne lui obéissait point. Les officiers de police faisaient-ils sortir les prédicants anabaptistes par une porte de la ville, leurs partisans les ramenaient par une autre. Du reste, dans la plupart des circonstances, il suffisait de s'adresser à Rottmann et à ses gens. Un jour cependant il sembla que les bourgeois voulaient reprendre courage, et l'on fit durant une grande assemblée la proposition de chasser tous les anabaptistes. A cette nouvelle, ceux-ci, ayant à leur tête Knipperdolling et Tilbeck, un des bourgmestres, prennent les armes, contraignent le magistrat intimidé à un arrangement dont le parti extrême, toujours actif, retira seul profit. Peu à peu les anabaptistes se rendirent maîtres de Munster, si bien qu'aucun prédicateur luthérien n'osait plus se hasarder à monter en chaire, que les paisibles mais pusillanimes bourgeois tremblaient et quittaient en masse la ville. Les frères anabaptistes des environs furent invités à se rendre dans la nouvelle Sion, et à concourir à bâtir le temple de Salomon. Une foule de gens sans aveu obéit à cet appel et se mit en possession des biens des émigrés. Les excès les plus effroyables se commirent, en vertu des paroles de l'Écriture : « Croissez et multipliez. » On célébrait dans la maison de Knipperdolling les plus abominables orgies, et il n'y avait plus personne pour les réprimer et les punir ; car à la place de l'ancien magistrat on avait élu un conseil anabaptiste (23 février 1534), ayant à sa tête Knipperdolling et Kiepenbroick. Cependant la troupe des sectaires avait été renforcée par quelques anabaptistes hollandais que leur fanatisme et leur énergie, ne reculant devant aucune horreur, appelaient à dominer la secte, et parmi lesquels se trouvaient : Jehan Mathiesen, boulanger, jusqu'alors chef des anabaptistes de Leyde, et un autre fanatique très-original, Jean Bockold, ou Bockelsohn, appelé plus tard Jean de Leyde, compagnon tailleur. Un beau jour on vit tous ces gens se réunir, fondre sur la cathédrale, la ravager, anéantir les œuvres d'art les plus magnifiques, et raser jusqu'à terre le couvent de S.-Maurice. C'est ainsi qu'ils procédaient à la complète purification de la ville. Enfin, le vendredi 27 février 1534, les nouveaux prophètes coururent à travers les rues de Munster en criant : « A bas les impies ! Dieu se réveille et se venge ! » Alors, se précipitant dans les maisons, dont ils enfonçaient les portes à coups de hallebardes, ils en chassèrent tous ceux qui ne voulaient pas se faire rebaptiser, sans leur permettre d'emporter le moindre objet. Ainsi les saints des derniers jours restèrent seuls dans la nouvelle Sion, sans mélange d'impies, et l'esprit put abondamment se répandre sur la cité. On voyait hommes et femmes courir éperdus, à travers les rues, lever les mains au ciel, se jeter à terre, faire des sauts, semblables à des possédés, se déchirer le

visage, s'arracher les cheveux, crier tantôt malheur aux impies! et malheur au monde incrédule! tantôt saluer le ciel ouvert et Jésus descendant vers ses élus. Knipperdolling, Rottmann, Mathiesen avaient chacun, à des degrés divers, des extases et des visions prophétiques. Mathiesen ne se contenta pas de prophétiser, il réalisa ses théories. Il établit la communauté des biens, en ce sens qu'il confisqua tous les biens des exilés et les fit administrer par sept diacres au profit de son nouveau pouvoir. Il assura ainsi son autorité sur les pauvres et les étrangers, dont la subsistance dépendait d'un de ses moindres signes. Un certain Hubert Ruischer, qui osa faire de l'opposition, fut tué par Mathiesen lui-même, et il fut ordonné à tous, sous peine de mort, de livrer à l'autorité des prophètes tout l'or, monnayé ou non. La terreur obtint tout ce que les sectaires demandaient. Les hommes qui n'avaient reçu le baptême que depuis le 26 février durent paraître au parvis de la cathédrale, armés et équipés. Les prophètes leur déclarèrent que les portes de la grâce étaient fermées, que Dieu était irrité, qu'ils eussent à déposer leurs armes et leurs armures, à se prosterner le visage en terre, pour supplier le Père de leur pardonner. Après être restés une heure entière ainsi prosternés, dit maître Gresbeck, gémissant et priant, et craignant à chaque instant d'être assommés par les prédicants et les prophètes, ils purent se relever et se rendre à l'église de Saint-Lambert, pour y attendre la voix du ciel devant leur annoncer leur grâce.

Là ils furent de nouveau contraints de rester durant trois heures prosternés, criant à haute voix: « O Père! Père! ayez pitié de nous et recevez-nous en grâce. » Les prophètes marchaient entre les rangs, montant, descendant, les exhortant à la prière. « Priez, priez! disaient-ils; priez avec ferveur. » Une portion d'hommes et de femmes s'étaient croisés et dansaient pour implorer le Père. Des enfants, des jeunes gens unissaient leurs voix suppliantes à celles de leurs parents, de sorte qu'il y avait un bruit horrible dans l'église. Enfin des visions annoncèrent que les vœux de quelques élus étaient exaucés; les saints montrèrent la voûte de l'église comme s'ils voyaient un ange en descendre.

Cette apparition fut saluée à grands cris, et alors entrèrent Jean de Leyde et Schlachtschapt qui avaient attendu devant les portes; Jean monta sur une pierre d'autel et dit: « Chers frères, je dois vous annoncer au nom du ciel que Dieu vous fait grâce, que vous devez rester ici et faire avec nous un seul peuple sacré. » C'est ainsi que s'accomplit la purification des hommes, et que l'on prouva à ceux qui hésitaient encore que c'était par pure grâce qu'on les épargnait et qu'on leur permettait de rester dans la ville. Même annonce fut faite aux femmes restées dans la cathédrale et sur le parvis; et, lorsque tout le monde eut ainsi été intimidé, le pouvoir des prophètes fut assuré. Si on ne peut nier que les sectaires, tout en agissant sous l'inspiration de leur aveugle fanatisme et de leur enthousiaste délire, n'oubliaient pas leurs propres intérêts, et que plusieurs avaient la conscience de leur fourberie, il faut reconnaître en même temps que l'épidémie de la folie était telle qu'elle gagnait même ceux qui d'abord avaient agi avec quelque réflexion, et Knipperdolling lui-même, ce démagogue dès longtemps rompu aux jongleries de sa secte et si résolu dans ses actes, qui avait mûrement ourdi ses trames contre le gouvernement de l'évêque bien avant l'apparition des anabaptistes, était véritablement saisi alors et possédé d'un esprit dont il n'était plus maître. Le vendredi 27, il courut, comme les autres, à travers les rues, raconte le *témoin*

oculaire Gresbeck, criant de toutes ses forces : « O Père ! Père ! donne ! donne ! » jetant des regards égarés vers le ciel, pâle et défait, ayant tout l'aspect d'un insensé. Knipperdolling n'était pas le seul à crier ainsi ; il y en avait près de vingt qui hurlaient dans les rues et les places, et cette scène fut si extraordinaire qu'on ne peut le décrire. » Les visionnaires déclarèrent que les feux qu'ils aperçurent, la nuit, hors de Munster, et qui avaient probablement été allumés par les gens de la campagne effrayés, étaient les signes célestes de l'assistance divine. Ils prétendaient avoir vu trois villes choisies de Dieu pour y avoir un peuple élu : c'étaient Munster, Strasbourg et Deventer (principale résidence des anabaptistes). C'est de là que la parole de Dieu devait se répandre sur tout l'univers. Cependant Mathiesen, l'un des prophètes, reçut bientôt le châtiment qu'il méritait : il fut tué dans une émeute suscitée sous prétexte d'une révélation supérieure.

Jean de Leyde profita de l'événement pour réaliser ses plans particuliers. Il annonça au peuple assemblé que, depuis huit jours, il avait eu, dans une vision prophétique, la révélation de la fin malheureuse de Mathiesen ; Dieu lui avait en même temps donné l'ordre d'épouser la veuve du prophète frappé. Knipperdolling vint confirmer ce récit, en assurant que Jean de Leyde lui avait prédit l'événement. Par gratitude, Jean le nomma porte-glaive, c'est-à-dire bourreau suprême. Quelques jours après, Jean courut tout nu à travers les rues, annonçant la venue des temps nouveaux. Dieu était prêt à descendre avec des milliers d'anges sur la terre pour la juger. Il rentra accablé, ayant perdu la voix, et annonçant par écrit au peuple que, par la volonté divine, il resterait dans cet état pendant trois jours. Au terme du délai, le peuple s'assemble, et le prophète déclare que, d'après les décrets d'en haut, il va introduire une nouvelle organisation de l'État, conforme au modèle de la constitution du peuple juif. On se met à l'œuvre ; on élit douze anciens à qui on confie le glaive ; on proclame un nouveau code pénal qui punit de mort tous les péchés graves, le jurement, le blasphème, la désobéissance des enfants, celle des sujets, les paroles déshonnêtes, les paroles inutiles, la fornication, l'avarice, la calomnie, etc. La communauté des biens est de nouveau proclamée et absolument réalisée ; toute la vie publique réglée jusque dans ses moindres détails par la loi; la pêche, la boucherie, les métiers de cordonnier, de tanneur, de cabaretier, de fabricant d'huile, de forgeron, sont confiés à des personnes désignées par l'autorité, qui nomme en même temps des inspecteurs des tailleurs, chargés de veiller à ce qu'aucune mode nouvelle ne s'introduise. Six anciens siégent tous les jours pour juger les différends ; ils ouvrent l'Ancien Testament et y puisent leurs décisions. Knipperdolling, entouré de quatre satellites, parcourt les rues et remplit les fonctions d'accusateur public. On introduit la polygamie, après y avoir préparé le peuple par trois jours de prédication ; on en appelle à Abraham et aux autres patriarches de l'Ancien Testament. Cependant les anabaptistes plus moraux, ayant voulu s'opposer à cet état de choses, sont mis à mort, et leur exécution sert pendant plusieurs jours de récréation à Knipperdolling. Jean prend trois femmes ; Rottmann et beaucoup d'habitants suivent son exemple. La débauche ne connaît plus de bornes. Semblables à des animaux lubriques, les furieux se précipitent sur les femmes en s'écriant : « Mon esprit convoite ta chair ! » Les femmes qui résistent sont enfermées, plusieurs mises à mort. De jeunes filles, âgées de moins de onze ans, sont maltraitées au point qu'il faut un hôpital spécial pour

les recueillir et les guérir. Les biens étant communs, nul ne peut refuser à un autre ce que celui-ci demande ; les dettes sont abolies. Après tous ces excès, Jean de Leyde, jugeant le peuple suffisamment préparé, se fit proclamer roi, s'érigea un harem composé des seize plus belles filles de Munster, institua tout un appareil de cour orientale, dans laquelle Knipperdolling fut revêtu des fonctions de vice-roi, tout en restant bourreau ; Rottmann, de celles d'orateur royal. Ministres, conseillers d'État, satellites pullulaient. Jean de Leyde avait son trône sur la place du Marché ; là, le roi de la nouvelle Sion s'asseyait, vêtu de pourpre, couvert d'une couronne d'or. Quiconque lui résistait était frappé par le glaive ; une de ses femmes, qui, dégoûtée de cette pornocratie, lui refusait l'obéissance, fut décapitée de la propre main de son royal époux. Il dispersa complétement les membres de l'ancienne bourgeoisie, s'empara de leurs biens, fit enlever leurs habits et leurs aliments. Quant au mobilier inutile, il en chargea quatre-vingts chariots et en donna la surveillance aux prédicants. Les exécutions capitales pour le moindre délit étaient à l'ordre du jour. Quand le malheur public fut à son comble, que le despotisme fut à bout d'expédients, la famine vint ajouter ses horreurs aux horreurs de chaque jour ; on vit alors des crimes inouïs depuis les jours néfastes du siége de Jérusalem : des femmes immolèrent des enfants à leur faim aveugle. Enfin, le 24 juin 1535, dans la nuit, l'évêque s'empara de la ville. Les anabaptistes firent une défense désespérée ; une grande partie des survivants furent judiciairement exécutés. Ce ne fut que six mois après (1526) que l'arrêt de mort fut prononcé contre les chefs, Jean de Leyde, Knipperdolling et Krechting, le chancelier. Leurs cadavres furent suspendus à la tour Saint-Lambert.

Cependant, hors de Munster, il s'était formé différentes sectes parmi les anabaptistes, fondées la plupart par des têtes excentriques. La plus connue de ces sectes fut celle des *Hoffmanniens*, du nom de son chef, Melchior Hoffmann, un pelletier de la Souabe. Il propagea sa doctrine, dans laquelle sa personne jouait un rôle prédominant, et qui expliquait d'une façon particulière l'incarnation de Jésus-Christ (1), et se fit des adhérents dans différentes contrées de l'Allemagne, notamment dans la basse Saxe et en Westphalie, dans les villes d'Emden et de Strasbourg, où il mourut en prison, en 1532. David Goris, né en 1501 à Delft, chercha à remédier à cette division des anabaptistes et ne réussit qu'à créer une secte nouvelle (2). Mais celui qui acquit la plus grande influence sur la secte en général fut *Mennon Simonis;* on peut le considérer comme leur second fondateur. C'est lui qui donna à leur doctrine et à leur organisation la forme plus modérée qui fit tolérer par la suite une secte que les extravagances criminelles de Munster avaient absolument décriée parmi les contemporains (3).

Après la mort de Mennon (1561), l'anabaptisme ne cessa pas de se propager dans diverses contrées ; ce qui contribua à ce succès fut une certaine sainteté apparente et une simplicité de forme qui frappait les yeux. La fermeté avec laquelle les anabaptistes supportaient les souffrances, et même la mort, imposait aux masses et leur gagna beaucoup de partisans. Aussi ne cessèrent-ils pas de recueillir dans leurs prétendus martyrologes (4) les actes de leurs confesseurs et de les répandre parmi les populations;

(1) Conf. Krohn, *Hist. des fanat. et enthous. anabaptistes Hoffmann et sa secte*, Leipzig, 1759, in-8°.

(2) *Voy.* l'art. GORISTES.

(3) *Voy.* MENNON et MENNONITES.

(4) Conf. Walchii, *Biblioth. selecta*, t. II, p. 27.



le premier de ces martyrologes parut en 1631 à Harlem, en hollandais, sous le titre de : *Miroir du martyre des Chrétiens désarmés, à dater de* 1524 ; le deuxième parut à Horn, 1626. — Dans les Pays-Bas, les anabaptistes surent gagner la faveur des gouverneurs en leur procurant de l'argent, et ils se firent ainsi tolérer (1626), malgré l'opposition des prédicateurs calvinistes et la protestation du synode de Dordrecht.

En Suisse ils firent de constants progrès, malgré les persécutions, souvent sanglantes, des gouvernements protestants. En 1585, le gouvernement de Berne ordonna que tous les anabaptistes qui se montreraient récalcitrants aux avertissements des prédicateurs seraient bannis du canton ; que, s'ils revenaient, ils devaient être mis à mort (1). Zurich promulgua le même décret en 1612, et deux ans après on y exécuta un anabaptiste, parce qu'il n'avait pas voulu quitter le pays, en ayant appelé au texte de l'Écriture : « La terre est au Seigneur. »

Les sectaires se répandirent également en Autriche. En 1601 l'empereur Rodolphe II leur ordonna, sous peine de mort, de quitter le pays dans l'espace de trois mois, et néanmoins, en 1618, il y avait encore, dit-on, 70,000 anabaptistes en Moravie. Ils eurent aussi des établissements dans le royaume de Pologne et notamment à Dantzig.

L'histoire du développement des doctrines des anabaptistes se divise en deux périodes : la première commence presque avec la réforme ; la deuxième avec Mennon Simonis, qui modifia radicalement la secte dans son organisation et son enseignement.

Un point spécial du système des anabaptistes, qui pénétra profondément leur vie et leur doctrine, fut leur attente millénaire. Ils enseignaient « que le royaume du Christ s'établirait sur la terre immédiatement après la destruction des impies ; qu'alors les Chrétiens vivraient dans une communauté parfaite, sans loi extérieure, sans supérieur visible. L'Écriture sainte, ajoutaient-ils, deviendrait inutile, car son contenu serait inscrit tout entier dans le cœur des enfants de Dieu. Tout serait commun entre tous ; personne ne nommerait plus rien sa propriété. Toutes les guerres cesseraient. Plus de mariage ; sans s'épouser, on engendrerait des fruits saints auxquels nulle concupiscence coupable, nul mauvais désir de la chair n'aurait part (1). »

Les anabaptistes cherchèrent d'abord la terre où le peuple saint pourrait se rassembler. La communauté nouvelle ne devait se composer que de saints ; elle devait être l'image de l'Église céleste ; c'est pourquoi les prosélytes étaient rebaptisés du baptême nouveau, du baptême du feu et de l'esprit du Christ, baptême qui ne pouvait se distribuer que dans la nouvelle Église, tandis que les autres Chrétiens ne baptisent que du baptême de Jean, qui est sans vertu. « Personne, dit l'Apologie de Munster (2), ne peut être baptisé que les vrais croyants. On pousse bien les autres dans l'eau comme on peut y jeter des chats et des chiens ; il n'y a de vrai baptême que par la foi. Le Christ dit : Quiconque croit et est baptisé sera sauvé (3). Deux choses, par conséquent, sont exigées pour le salut : d'abord la foi ; car nous ne recevons le pardon de nos péchés que par une pure grâce qui nous ouvre l'accès auprès de Dieu en vertu du sang du Christ ; en second lieu, le baptême, au moyen duquel ceux qui sont croyants sont purifiés de leurs péchés, s'unissent à Dieu, meurent au monde, vivent dans

(1) Ottii *Annal.*, p. 172.

(1) Conf. Justus Ménius, *Doctrine des Anabaptistes réfutée par l'Écriture sainte*, avec un avant-propos de Luther ; dans les œuvres de Luther, Wittemb., édition, II, 309, 6.

(2) Dans Cornélius, *Documents de l'hist. de l'évêché de Munster*, II, 454.

(3) *Matth.*, 16.

l'obéissance et suivent la volonté de Dieu. Ainsi le baptême accomplit, confirme et ratifie ce qui a été commencé par la foi. » — Peut-être d'autres allaient-ils plus loin et ne considéraient-ils le baptême que comme un symbole qui représente la mortification de la concupiscence, tandis que la grâce est déjà reçue auparavant par et dans la foi (1). — De même la Cène n'avait qu'une signification symbolique. « Manger et boire ensemble est un signe d'affection réciproque; c'est ce qui a lieu dans la cène du Christ. » Tel était l'usage de Munster; la Cène y était un grand festin populaire pendant lequel on mangeait « du rôti et du bouilli et on buvait de la bière (2). » Comme d'ailleurs on n'obtient le vin qu'en pressant le raisin, ainsi le vin n'est dans la Cène qu'une figure de cette vérité : que le Chrétien ne mûrit pour le ciel que sous le pressoir des souffrances. C'est pourquoi, pendant la cène, les prédicateurs de Munster circulaient autour des tables, prêchant et demandant à chacun s'il voulait tout souffrir pour l'amour de Dieu, serait-ce le fer ou le feu (3).

Ils combattaient résolûment la doctrine luthérienne de la justification. Les bonnes œuvres, selon eux, sont absolument nécessaires pour le salut. « Les Luthériens, dit l'Apologie (4), accordent trop à la foi; car ils disent que la foi sans les œuvres sauve, que les œuvres sont bien un signe de la foi, mais ne servent pas au salut. De là il résulte que le fruit de l'Évangile ne se trouve pas chez eux, mais bien ce qu'il y a de plus contraire à l'Évangile, savoir : la fornication, l'ivrognerie, la gourmandise, et tout ce qui fait une vie charnelle. Encore une fois, pour être sauvé il faut deux choses (5) : d'abord que je reconnaisse le Christ comme mon Sauveur et que je place toute ma confiance en lui; puisque je le considère comme mon modèle et que je suive ses pas en conformant ma vie à la sienne. » Sous ce rapport la doctrine des anabaptistes était une réaction du vrai sens moral, au sein du protestantisme, contre la doctrine de Luther. Sous un autre rapport la doctrine des anabaptistes ne faisait que formuler plus complétement les conséquences de la doctrine luthérienne. Comme ils craignaient de ne pouvoir maintenir autrement l'impeccabilité du Christ, ils enseignaient que le corps du Christ a été créé par le Saint-Esprit et n'a été que nourri dans le corps de Marie. « Il ne peut avoir pris chair et sang de la chair peccable de Marie dit l'Apologie; si c'est la chair de Marie, qui est morte pour nous, mon Dieu! quelle consolation et quel courage en pourrions-nous tirer (1)! »

Quant à la prédication, ils enseignaient que quiconque est marqué du signe de l'alliance a le droit de prêcher. Se sent-on poussé par l'esprit, qu'on se lève et qu'on parle! Ils attachaient un si grand prix aux communications immédiates avec Dieu et aux inspirations directes que souvent, lorsqu'il n'y avait pas accord entre leurs idées et la Bible, ils déclaraient celle-ci falsifiée (2). Ils objectaient aux Luthériens que, semblables aux scribes et aux docteurs de la loi juifs, ils n'avaient pas l'esprit; qu'ils s'amusaient à la lettre de la Bible pour chasser l'ennui et passer le temps (3). Enfin leurs opinions sur le culte répondaient à ce spiritualisme absolu. Même les temples vides, disaient-ils, sont encore des temples d'idoles. Ils faisaient un sévère usage de l'excommunication. Aucun de leurs frères ne pouvait accepter une fonction publique, soit pour ne pas

(1) *Voy.* Mœhler, *Symbol.*, § 56.
(2) *Maître Gresbeck*, dans Cornélius, l. c. II, 42.
(3) *Ibid.*, l. c.
(4) *Ibid.*, p. 452.
(5) *Ibid.*, p. 453.

(1) *Apologie*, p. 450, 51.
(2) Justus Ménius, l. c., 364.
(3) Ibid., 310, 313.

entrer en communication avec les impurs, soit parce que l'organisation sociale était contraire à l'idéal qu'ils avaient conçu de la vie des libres enfants de Dieu. Ils défendaient de servir à la guerre, toutefois seulement sous des princes infidèles, tandis que prendre du service dans la communauté fidèle de Munster contre les impies était méritoire. Le serment était prohibé; oui et non devaient suffire. Telle fut la doctrine des anabaptistes dans la première période.

Mennon Simonis la modifia (1). Par rapport au dogme de l'Incarnation il s'en tenait simplement au symbole des anabaptistes de Munster. « Le péché d'Adam, dit-il, est l'héritage de tous les enfants des hommes, mais il est sans conséquence pour eux, Dieu par sa grâce leur en ayant accordé la rémission. Même après la chute l'homme jouit de la liberté, sans toutefois pouvoir faire rien d'agréable à Dieu; mais il est capable de comprendre, d'admettre ou de repousser les inspirations divines. Mennon rejette expressément la doctrine d'une prédestination absolue de la grâce et l'affirmation de Calvin que Dieu fait le mal. La foi qui sauve est celle qui agit dans l'amour; c'est par elle que la justice s'obtient. La vraie justification est la rémission des péchés par la vertu du sang du Christ, et par suite la transformation de tout l'homme, de sorte que l'homme méchant, charnel, orgueilleux, devient un homme bon, spirituel et humble. La vie des justes correspond parfaitement à la loi divine; ces justes constituent seuls l'Église. Il y a dans l'Église une charge spéciale de la parole. Chacun n'est pas docteur, évêque ou diacre; les ministres de la parole sont appelés par les fidèles, confirmés par l'imposition des mains des anciens. Ils ne peuvent enseigner que ce qui est conforme aux Écritures. Le Christ n'a institué que deux sacrements, qui ne peuvent être administrés que par les docteurs : c'est le Baptême et la Cène. Du reste, ce ne sont pas ces sacrements qui confèrent la vertu qui purifie, la grâce qui alimente; ils signifient seulement ce qu'opère la grâce, effluve incessante du Christ dans les croyants, et symbolisent cet acte perpétuel et permanent de Dieu. Les adultes seuls doivent être baptisés, parce que seuls ils peuvent croire et se repentir. Le lavement des pieds des frères voyageurs est une cérémonie essentielle, nécessaire. L'obéissance envers l'autorité civile est un devoir religieux; mais il ne convient pas à un vrai Chrétien d'être revêtu d'une fonction civile. » Enfin les symboles mennonites se prononcent contre le serment et la polygamie.

Les Mennonites eux-mêmes se divisèrent bientôt en différents partis : le parti des Fins et celui des Grossiers : les premiers, rigoristes, tenant aux anciennes ordonnances de la secte; les seconds favorables à un certain relâchement. On nommait aussi les premiers les *Flamminger*, les *Frisons*, les autres les *Waterländer* (les aquatiques), à cause de la Hollande, où ils résidaient principalement. Les Grossiers devinrent bientôt les plus nombreux; les Fins se subdivisèrent en d'autres fractions : les *Remontrants*, nommés aussi Galénistes, du nom de leur chef, le médecin Galen; leurs adversaires furent désignés sous le nom d'*Apostoolen*, également du nom de leur chef (1). Le système calviniste de la prédestination trouva des adhérents parmi les Apostoolens de Hollande, tandis que les Remontrants se prononcèrent toujours résolûment contre cette doctrine. Enfin il y eut aussi en Angleterre une

(1) Schyn, *Histor. Mennonit. plenior deductio.*

(1) *Voy.* l'art. MENNON et MENNONITES.

secte connue sous le nom de *Baptistes*, qui rejeta le baptême des enfants ; mais elle se forma d'une manière tout à fait indépendante des anabaptistes allemands. Cf. Ottii *Annales Anabaptistarum*, Basil., 1672, in-4°. Schröckh, *Histoire de l'Eglise depuis la réforme*, V, 428. Riffel, *Histoire de l'Église chrétienne des temps modernes*, II, 580. Möhler, *Symbol.*, § 55, p. 465. Cornélius, *Documents historiques de l'Église de Munster*, Munster, 1853. Id., *Participation de la Frise orientale à la réforme, jusqu'en* 1525, Munster, 1852. Baron de Bussière, *Histoire des Anabaptistes*. KERKER.

ANABOLAGION ou **ANABOLAGIUM**, terme grec rarement employé pour désigner la partie des ornements du prêtre qu'on nomme habituellement amict ou huméral. Ce nom provient de la manière dont on met l'amict en le jetant en arrière, par-dessus la tête.

ANACHORÈTES. En général les premiers Chrétiens nous apparaissent dans une auréole toute lumineuse quand nous comparons leur vie morale et religieuse non-seulement à celle du monde ancien, plongé dans les ténèbres du paganisme, mais encore à celle des Chrétiens des siècles suivants, dont déjà la ferveur était si différente du zèle des temps apostoliques. Toutefois cette lumière de l'Église primitive n'était pas sans ombre ; bien des âmes ardentes, aspirant à la perfection évangélique, dégoûtées du spectacle du monde, se sentirent entraînées à quitter leurs relations habituelles pour arriver plus sûrement, dans la solitude et parmi les exercices d'une vie silencieuse et mortifiée, au but de leur pieuse ambition. Ces Chrétiens furent appelés *ascètes* (ἀσκηταί, *continentes*, σπουδαῖοι, ἐκλεκτοί, *philosophes*). Quoique adversaires prononcés du dualisme, et ne considérant nullement, à la façon des gnostiques manichéens, la matière et tout ce qui est corporel comme mauvais en soi, ces ascètes avaient acquis la conviction qu'il leur serait plus facile de mener une vie tout intérieure, et de se maintenir dans un commerce permanent avec Dieu, s'ils se détachaient entièrement des choses terrestres et se mêlaient aussi peu que possible aux affaires de ce monde. En conséquence ils se retiraient des agitations de la vie mondaine, vendaient leurs biens, et en consacraient le prix à des œuvres religieuses, par exemple au rachat des captifs, à la fondation de maisons pour les pauvres, etc. En même temps ils travaillaient de leurs mains pour gagner leur vie, consacraient le superflu de leur mince revenu à toutes sortes d'œuvres charitables, s'abstenaient du mariage, observaient une sobriété perpétuelle, pratiquaient des jeûnes fréquents et sévères, méprisaient l'usage des viandes et du vin. Ils menèrent assez longtemps cette vie mortifiée sans sortir précisément de la communauté civile et religieuse, résidant dans les villes, le plus souvent dans le cercle même de leurs familles. Ces ascètes primitifs furent les pères des *anachorètes*, ermites ou solitaires, c'est-à-dire de ceux qui, croyant ne pouvoir servir Dieu et faire leur salut dans le monde, se sentirent appelés à la solitude, abandonnèrent leurs familles et la société, et se retirèrent à la campagne, dans les déserts, dans des vallées ignorées, sur des montagnes inabordables. Diverses circonstances augmentèrent rapidement le nombre de ces anachorètes volontaires, et, s'il est faux de prétendre que les persécutions de Dèce et de Dioclétien furent la cause primitive de la vie anachorétique (car il y eut des anachorètes bien avant les persécutions, et il y en eut bien après), il est certain que les persécutions déterminèrent un grand nombre de vocations anachorétiques. Lorsque la persécution de Dèce cessa, beaucoup de Chrétiens qui avaient cherché

le repos dans la solitude, loin des villes et des bourgs, s'y trouvèrent si heureux, ils avaient si bien pris l'habitude d'une vie permanente de prière et de méditation, de travail et de silence, qu'ils ne voulurent plus l'échanger contre les agitations du monde, même pacifié et soumis à la loi de l'Évangile.

Les plus célèbres de ces anachorètes furent : au troisième siècle, S. Paul de Thèbes, et, au quatrième, S. Antoine, qui devint le père des cénobites ou le fondateur du monachisme proprement dit.

FRITZ.

ANACLET. Les anciens nomment, parmi les premiers successeurs de Pierre au siége de Rome, un Anaclet ou Anenclet (Ἀνέγκλητος) ; mais ils ne sont pas d'accord sur l'ordre qu'ils lui assignent dans cette succession. Selon S. Irénée (1), que suit Eusèbe, voici ce catalogue originaire · Pierre, Lin, Anaclet, Clément; selon S. Augustin (2), Clément aurait immédiatement succédé à Lin, et Anaclet ne serait venu qu'après Clément. D'autres catalogues (et il en existe un nombre assez grand, tous imprimés dans l'ouvrage *Origines de l'Église romaine*, Paris, 1836) (3), ont, en place d'Anaclet, un Clet, d'autres encore nomment Clet et Anaclet, et les comptent comme deux personnages différents. Cette dernière opinion a été en particulier défendue par le célèbre cardinal Orsi (sous Benoît XIV), qui donne la série suivante : Pierre, Clément, Clet, Anaclet (4). Je doute que le savant cardinal ait raison ; il me semble plus vraisemblable, d'après la chronique de Damase (*Chronicon Damasi*), d'après S. Epiphane et Rufin, que Lin et Clet furent, durant la vie même de Pierre, chargés, comme ses représentants, de diriger l'Église de Rome, sans qu'aucun d'eux soit devenu le vrai successeur de Pierre dans toute la force de ce terme, peut-être parce que tous deux peuvent avoir été, comme Pierre, victimes de la persécution de Néron. Du moins on lit dans un *Indiculus Roman. Pontificum*, chez les Bollandistes, *Propyl. Maji*, que Lin mourut sous Néron, en 67. Pierre, voyant approcher le moment de sa mort, nomma Clément son successeur immédiat, et Anaclet paraît avoir succédé à Clément. Pour ce qui est de la distinction entre Clet et Anaclet, outre beaucoup de vieux catalogues des Papes, on peut citer une notice du Pontifical d'après laquelle Clet aurait été Romain, Anaclet Athénien de naissance. Le pseudo-Isidore a attribué au Pape Anaclet trois fausses Décrétales. On ignore l'année de sa mort.

(1) *Adv. Hæres.*, lib. III, c. 3.
(2) *Ep.* 53 *ad Generos.*
(3) Conf. *Revue trim. de Théol. de Tubing.*, 1845, p. 311.
(4) *Istoria eccl.*, t. I, p. 282, 320.

ANACLET II fut l'antipape opposé au Pape légitime, Innocent II, dans le douzième siècle. Il mourut en 1138, après avoir prolongé, par sa faute, le schisme pendant sept ans. Ce fut surtout S. Bernard qui gagna les princes et les peuples à la cause du Pape légitime, Innocent II.

ANAGNOSTES, Ἀναγνῶσται. On désigne ainsi, dans l'Église grecque, ceux que l'Église latine nomme lecteurs (*lectores*). Cette fonction n'a pas été instituée par Jésus-Christ; elle est née, au second siècle, du besoin de soulager les prêtres et les diacres. Elle appartient aux ordres mineurs. On ne sait si les lecteurs ne furent pas institués à l'instar des anagnostes des grandes maisons grecques et romaines, qui étaient des esclaves lettrés, faisant la lecture à leurs maîtres. Bintérim (1) et d'autres prétendent que S. Justin parle déjà d'anagnostes dans sa première Apologie (2), c'est-à-dire vers 138; mais S. Justin ne parle que de la lecture faite dans l'Église (ἀναγινώσκεται),

(1) *Denkwürdigkeiten*, t. I, p. 285.
(2) Cap. 67.

et il reste tout à fait incertain s'il y avait dès lors une classe de clercs chargés de cette fonction. Toutefois il est incontestable qu'en 200 l'Église latine avait déjà des lecteurs attitrés, comme on le voit dans Tertullien (1). Probablement l'Église grecque les a également adoptés vers cette époque. Conf. LECTEURS.

ANAGOGIQUE. *Voy.* MYSTIQUE (SENS).

ANALOGIE DE LA FOI, INTERPRÉTATION DES SAINTES ÉCRITURES. Une question qui touche immédiatement à l'essence de la foi chrétienne et qui fut soulevée durant les grandes controverses du schisme, au seizième siècle, fut celle de l'analogie ou de l'interprétation de la sainte Écriture. On sait qu'à la constante doctrine de l'Église, enseignant que la parole écrite de Dieu trouve son complément et son explication dans la TRADITION (2), c'est-à-dire dans la parole de Dieu conservée et purement transmise dans l'Église, qui forme comme la conscience vivante et perpétuelle de l'Église, le protestantisme opposa une prétention contraire, en soutenant que la teneur primitive de la doctrine chrétienne est tout entière dans les écrits apostoliques, et que cette doctrine vraie ne doit être cherchée et ne peut être trouvée avec certitude que dans ces écrits seuls, sans que l'intervention de l'Église soit aucunement nécessaire. De là ces propositions de l'ancienne dogmatique protestante : *Scriptura sui ipsius infallibilis est interpres;—habet facultatem semetipsam infallibiliter interpretandi* (3) ; *omnis legitima ac solida Scripturæ interpretatio vel ex immediata Spiritus Sancti inspiratione* (*quæ hodie in Ecclesia non amplius locum habet*) *vel* EX IPSA SCRIPTURA *est petenda* (4).

Cette propriété de l'Écriture sainte, d'après laquelle non-seulement elle vaut comme source, mais encore et en même temps comme suprême criterium du sens, comme règle de l'interprétation, lui donne le caractère d'une règle de foi, *regula fidei*. La vieille théologie protestante désigna ce caractère normal, régulateur de l'Écriture, par l'expression : *analogia fidei*, empruntée à S. Paul, dans son Épître aux Romains, 12, 6, où elle est prise dans un tout autre sens : ... εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, texte que la Vulgate traduit exactement par *secundum rationem fidei*. La règle herméneutique fondée là-dessus est ainsi conçue : *Omnis interpretatio* REGULÆ FIDEI *sit* ANALOGA. Pour appuyer cette doctrine, on en appela à l'exemple des anciens docteurs du Christianisme, qui donnèrent également la *regula fidei* comme principe d'interprétation. Il est hors de doute que les Pères de l'Église, en interprétant les Écritures, s'en tiennent à la *regula fidei*; mais leur règle de foi n'a que le nom de commun avec celle que mettent en avant les protestants. Leur règle de foi est, quant à son essence et à sa teneur, celle que suit aujourd'hui encore l'Église, à savoir LA TRADITION. Ainsi, dans S. Irénée (1), le Symbole des apôtres est considéré comme κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής. Tertullien dit : *Symbolum quod simul accepistis, et singuli hodie reddidistis, verba sunt in quibus matris Ecclesiæ fides copia fundamentum stabile solidata firmatur* (2). Or le Symbole n'est que le résumé très-concis de la tradition, et comme celle-ci sert de règle de foi dans l'Église. S. Augustin dit : *Symbolum est breviter complexa regula fidei* (3). Tertullien, en beaucoup d'endroits, désigne la tradition comme règle de foi ; par exemple (4) : *In ea regula in-*

(1) *De Præscriptionibus hæreticorum*, c. 41.
(2) *Voy.* ce mot.
(3) Gerhard, *Lect. theol.*
(4) *Ibidem.*

(1) *Adv. Hæres.*, I, 9, 4.
(2) Serm. 215.
(3) Serm. 213, in tradit. Symbol.
(4) *De Veland. virg.*, cap. 37.

cedimus quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit. Nous renvoyons pour de plus amples développements à Staudenmaier (1), et aux articles de cette Encyclopédie sur la TRADITION et l'INTERPRÉTATION de L'ÉCRITURE.

La question de l'analogie a encore divisé les théologiens sous d'autres rapports. D'après Bretschneider (2), les uns, comme Chemnitz, Gerhard, Calov, donnent pour base de l'analogie ce qu'on appelle les *sedes doctrinarum*, d'après lesquelles on doit éclaircir les textes obscurs et douteux, et qui par conséquent cherchent l'analogie, dans les textes clairs de l'Écriture; d'autres, comme Hollaz, Buddée, cherchent les règles de l'interprétation des textes obscurs et douteux dans les articles fondamentaux, c'est-à-dire dans les propositions de la dogmatique. D'après Wegscheider, il faut rigoureusement distinguer *regula fidei*, *analogia Scripturæ sacræ* et *analogia fidei*. La *regula fidei* est la teneur des dogmes chrétiens d'après des textes clairs, indubitables (*dicta classica et probantia*); l'*analogia fidei* expose les rapports des articles de foi entre eux, pour les expliquer réciproquement les uns par les autres, les confirmer et les mettre d'accord, en laissant de côté toutes les contradictions partielles et isolées. Ceci ne peut se faire qu'au moyen de l'*analogia Scripturæ sacræ*, c'est-à-dire de l'exposition préalable des rapports de tous les textes de la sainte Écriture, en jugeant les passages obscurs et douteux d'après les passages les plus clairs et les plus certains. L'*analogia fidei* ne porte que sur les textes dogmatiques, l'*analogia Scripturæ sacræ* sur tous les textes de l'Écriture sainte (3). KÖNIG.

ANALYTIQUE. Voy. MÉTHODE.

(1) *Dogm. chrét.*, t. I, p. 43, 44, 47 sq.

(2) Bretschneider, *Développ. systém. de toutes les idées de la dogmatique*, p. 346.

(3) *Inst. theol. Christ. dogm.*, éd. 3, p. 55 sq.

ANANIE (חֲנַנְיָה, de חָנַן, *gratiosus fuit*, et יה, pour יְהוָֹה) et **SAPHIRE** (du syr. שְׁפַר, *formosus fuit*, ou de σάπφειρος, saphir).

L'histoire de ces deux personnages, que racontent les Actes des Apôtres (1), renferme un remarquable exemple d'un châtiment divin. Ananie, fidèle de Jérusalem, vend un bien-fonds et apporte une partie du prix aux apôtres, en prétendant déposer dans la caisse de secours des frères toute la somme qu'il a reçue de la vente. Pierre reconnaît la fraude par une révélation de l'Esprit-Saint, et la reproche sévèrement à Ananie, qui tombe mort à ses pieds. Le même sort atteint sa femme Saphire, qui répète le mensonge du mari. Tous deux avaient péché, non en retenant une partie de la somme, car ils n'étaient tenus par aucune loi de la livrer tout entière ; bien plus, la vente de leurs biens et la disposisition du prix ne dépendaient que de leur libre et pleine volonté ; mais ils avaient péché en faisant un mensonge et un acte d'hypocrisie. Ils s'étaient donné les apparences d'une charité capable de tous les sacrifices, et avaient menti pour paraître ce qu'ils n'étaient pas. S. Pierre vit dans ce mensonge un acte de volonté ayant pour but de tromper le Saint-Esprit ; car le Saint-Esprit demeurait dans la communauté chrétienne et dans les apôtres ; il était leur guide et leur principe, et, par conséquent, Ananie et Saphire tentèrent le Saint-Esprit en se demandant s'il découvrirait leur faute et voudrait et pourrait la punir. Ils avaient déjà expérimenté par eux-mêmes la vertu de l'Esprit ; ils en avaient reconnu la sainteté, comme ils avaient reconnu sa puissance dans les miracles opérés par les apôtres ; par conséquent leur pensée, leur intention, leur conduite avaient le caractère d'une extrême audace et d'une

(1) 5, 1 sq.

profonde hypocrisie. C'était donc une formelle dénégation de l'idée divine de l'Église et de son organisation, et, si cette opinion négative s'était répandue dans la communauté, elle pouvait être mortelle au Christianisme naissant. La mort subite des deux pécheurs fut donc à la fois un châtiment et un avertissement sérieux et effrayant. Le châtiment, du reste, ne dépassait pas les bornes de la justice, puisque tout péché grave est digne de mort (1).

Le récit de S. Luc ne permet pas d'expliquer la mort d'Ananie d'une manière naturelle, comme étant le résultat d'une forte émotion éprouvée à la suite de la fraude découverte et des durs reproches de Pierre ; car, si à la rigueur Ananie avait pu être frappé de cette manière, S. Pierre ne pouvait, avec la certitude que respirent ses paroles, annoncer le même châtiment à Saphire, du moment où la mort de son mari avait été accidentelle et imprévue. Il eût compromis son autorité en parlant d'une manière aussi positive d'un fait qui ne dépendait pas de lui et qui pouvait ne pas se réaliser. Toutefois le fait ne doit pas non plus être considéré comme un acte volontaire de Pierre, décidant, en vertu de la puissance qu'il tenait d'en haut, la mort des deux époux , comme on voit certains miracles être à la fois le résultat de l'intervention immédiate de Dieu et de l'acte volontaire de l'apôtre. Pierre n'agit, ne décide et ne prononce pas par lui-même. La peine est une œuvre immédiate de Dieu ; l'apôtre n'est que l'instrument : il annonce avec certitude l'arrêt divin qui lui est révélé. Tel est l'esprit du récit des Actes des Apôtres, qui ne mettent dans la bouche de S. Pierre ni parole impérative ni parole menaçante. MAIER.

ANANIE. On voit dans les Actes des Apôtres (2) un grand prêtre de ce nom

(1) Conf. *Ep. aux Romains*, I, 32.
(2) 23, 2 sq. ; 24. 1.

paraître sous le procurateur Félix, et c'est sans aucun doute le même personnage que l'Ananie , fils de Zébédée, qu'Hérode, prince de Chalcis, éleva à la dignité de grand prêtre, dans la deuxième année de l'administration du procurateur Tibère Alexandre, 47 ans après J.-C., à la place de Joseph, fils de Camyde, qu'il avait déposé (1). Sous le procurateur suivant, Ventidius Cumanus, Ananie fut, par suite des luttes survenues entre les Juifs et les Samaritains, envoyé à Rome, par le préfet de Syrie Ummidius Quadratus, avec d'autres Juifs de distinction, parmi lesquels se trouvait aussi son fils Ananie, un des chefs du temple, pour se justifier devant l'empereur. Claude (2), grâce à l'intervention d'Agrippa le jeune, ayant prononcé en faveur des Juifs (3), on peut admettre qu'Ananie reprit ses fonctions, qu'il les continua sous Félix , envoyé en Judée à la place de Cumanus, jusqu'au moment où il fut obligé de les céder à Ismaël, fils de Phabi (4). Il vécut jusqu'au commencement de la guerre des Juifs, 66 ans après J.-C., durant laquelle il fut tué par les brigands du faux roi Ménahem , dans l'aqueduc du palais (5). Il était resté en grande considération, même après sa déposition (6).

A. MAIER.

ANAPHORE, identique avec prosphore, signifie, dans la liturgie grecque, ce que la liturgie latine entend par « Canon ; » par conséquent, la partie fixe qui se rencontre dans la plupart des liturgies de la sainte messe, et où se trouvent les paroles de la consécration du corps et du sang de N.-S. J.-C. Il y avait dans l'antiquité un livre exprès renfermant ce canon ; il ne faut donc pas confondre,

(1) Jos., *Antiq.*, XX, 5, 2.
(2) Jos., *Antiq.*, XX, 6, 2. *Bello jud.*, II, 12, 6.
(3) Jos., *Antiq.*, XX, 6, 3.
(4) *Ibid.*, XX, 8, 8.
(5) Jos., *Bello jud.*, II, 17, 9.
(6) Jos., *Antiq.*, XX, 9, 2.

comme on le pourrait facilement, l'anaphore avec l'offertoire des Latins.

ANASTASE, prêtre et bibliothécaire à Rome, supérieur du couvent de la bienheureuse Vierge Marie au delà du Tibre, mort en 886. L'empereur Louis II l'envoya en 869 à Constantinople, où il assista au huitième concile œcuménique, dont il traduisit les actes et les canons du grec en latin. Il écrivit l'histoire de la vie des Papes, dans son ouvrage intitulé : *Liber pontificalis*, depuis S. Pierre jusqu'à Nicolas Ier. Il se servit des biographies existantes et ne composa réellement que la vie des Papes de son temps.

ANASTASE épousa, en 491, Ariadne, veuve de l'empereur Zénon, ce qui lui valut le trône de Byzance. Longin, frère de Zénon, se révolta contre le nouvel empereur l'année suivante ; mais Anastase sut se débarrasser de Longin à cette époque, comme plus tard il parvint à se maintenir, par différents traités de paix, contre Théodoric, roi des Ostrogoths, et contre les Perses. L'avarice et l'hérésie souillèrent son règne. Il fut sourd aux justes réclamations du Pape Anastase II, qui lui demandait de faire rayer des registres de l'Église le nom d'Acace, excommunié par le S.-Siége. L'empereur, par une politique aussi fausse que coupable, s'imagina sauvegarder son indépendance en protégeant l'hérésie et en persécutant les orthodoxes ; mais le châtiment suivit de près la faute. Constantinople fut soulevée contre l'empereur par l'hérétique patriarche Macédonius. Anastase avait promis de maintenir les décrets du concile de Chalcédoine, et, contrairement à cette promesse, il demanda que chaque évêque, pour être confirmé par lui, souscrivît l'Hémoticon de son prédécesseur. Il chassa même plusieurs évêques qui s'étaient adressés au Pape Symmaque pour rentrer dans la communion de l'Église et obtenir son appui. A ces causes de désordres, qui agitèrent Constantinople, s'ajoutèrent les intrigues des monophysites Xénaïas, évêque d'Hiérapolis, Sévère le moine, et leurs fureurs contre les catholiques. Ces hérétiques, ayant intercalé dans le Trisagion la formule additionnelle du monophysite Pierre le Foulon : « Toi qui es mort pour nous, » et excité par là une violente réaction, l'empereur se trouva fort dans l'embarras, et, pour en sortir, feignit de se réconcilier avec Rome, noua des négociations avec le Pape, espérant gagner du temps et apaiser peu à peu les esprits.

En 514, un chef des Goths, Vitalien, menaça Constantinople, en appuyant les orthodoxes. Anastase sut encore une fois négocier, tromper son ennemi, et maintenir, par son or autant que par son apparente condescendance, son trône chancelant. — Il mourut probablement en 515. HAAS.

ANASTASE I (S.), Pape, succéda, en 398, à Sirice. Les controverses origénistes venaient d'éclater à l'occasion de la publication des œuvres d'Origène par Rufin. Celui-ci se tira d'affaire en signant une profession de foi orthodoxe et Anastase ne condamna que les erreurs dogmatiques d'Origène, surtout celles de son *Périarchon* (περὶ ἀρχῶν). Ce Pape se distingua par le soin qu'il prit du bien-être et de la splendeur de Rome. On lui attribue la défense de recevoir dans les Ordres des candidats contrefaits, comme aussi la prescription d'écouter la lecture de l'Évangile debout pendant la messe. Il mourut en 402, et fut canonisé à cause de son zèle pour la conservation de la pure doctrine.

ANASTASE II, Pape, succéda à Gélase en 496. Dans un bref apostolique il prit parti pour les fidèles orthodoxes persécutés par l'empereur Anastase (1), et envoya, dans leur intérêt, deux ambassadeurs à Constantinople. Quelques au-

(1) *Voy.* cet article, ci-dessus

teurs lui reprochent d'avoir été plus favorable qu'il ne fallait aux Eutychiens, et d'avoir voulu faire rétablir dans les diptyques de l'Église le nom d'Acace, l'hérétique patriarche de Constantinople. Cette dernière accusation paraît complétement fausse. En effet le nom d'Acace ne fut effacé des diptyques de Constantinople qu'en 519, Anastase II ne fut Pape que vingt-deux mois, il mourut en 498, et en outre il avait adressé à l'empereur la demande formelle de rayer le nom d'Acace des registres de l'Église.

ANASTASE III, Pape de 911 à 913, succéda à Serge III. On ne sait rien de ce souverain pontife.

ANASTASE IV, connu aussi sous le nom de Conrad, monta, après Eugène III, sur le trône pontifical, en 1153, fournit du blé en abondance au peuple pendant une famine, fit restaurer le Panthéon, aujourd'hui *Santa-Maria-Rotonda*, et laissa un souvenir de sa pensée dans son ouvrage sur la sainte Trinité. Il mourut en 1154 et fut enseveli dans un tombeau de porphyre. On a encore neuf lettres de lui. On doit à ce vieillard couronné le témoignage qu'il fit asseoir avec lui sur le trône la vertu et la sagesse.

ANASTASE, élu en 855 antipape contre Benoît III, consentit à résigner sa charge, sur la demande des ambassadeurs que l'empereur Louis lui avait envoyés, à la prière du clergé et du peuple de Rome.

HAAS.

ANASTASE, prêtre de Constantinople et ami du patriarche Nestorius, né en 428, devint la première occasion de l'hérésie nestorienne. (*Voyez* NESTORIUS.)

ANASTASE LE SINAÏTE. Il est certain que le surnom de Sinaïte provient du mont Sinaï, où se trouvait un couvent de moines ; mais les savants hésitent à décider si ce surnom appartient à un seul Anastase ou à plusieurs. Tandis que les auteurs les plus anciens, à l'exemple de Nicéphore, n'en admettent qu'un, dont, en effet, la vie aurait été très-agitée, les nouveaux historiens reconnaissent, probablement à bon droit, les trois personnages suivants, qui doivent avoir tous vécu un certain temps sur le mont Sinaï.

1. ANASTASE (S.), patriarche d'Antioche. Ce saint, aussi remarquable par sa piété que par son savoir théologique, fut élu en 561 au siége d'Antioche. S'étant, en 563, opposé à l'empereur Justinien, protecteur de l'hérésie selon laquelle le Christ, durant sa vie, aurait eu un corps incorruptible et impassible, il fut menacé d'être banni; mais cette menace ne se réalisa que sous le successeur de Justinien, Justin le Jeune, en 572. Il ne put remonter sur son siége qu'en 595 et mourut en 599. On a encore quelques sermons de lui ; le reste de ses ouvrages est perdu (1).

2. ANASTASE le Jeune succéda au précédent ; il fut tué d'une cruelle manière, en 609, dans une émeute, par les Juifs.

3. ANASTASE l'Ermite. Il quittait souvent sa solitude du Sinaï pour défendre dans Alexandrie la doctrine orthodoxe contre les hérétiques, les acéphales entre autres. On a conservé quelques écrits de lui, imprimés dans la *Magna Biblioth. PP.*, Colon., t. VI, p. 580 : 1° Ὁδηγός, *Viæ dux*, où il réfute les Eutychiens et les acéphales, et fournit aux orthodoxes des armes contre les hérétiques ; 2° *Méditations anagogiques sur l'Hexaméron*, où, abandonnant en général le sens littéral et l'exégèse des Pères, il commente l'Écriture sainte dans un sens mystique et allégorique. On y trouve, au milieu de belles et profondes pensées, beaucoup de passages qui ne peuvent plus guère convenir aujourd'hui, sans

(1) Conf. Ceillier, t. XVI, p. [illegible] sq.

toutefois qu'on soit autorisé à nommer, comme Schröckh, cet ouvrage « un pur recueil de rêveries; » 3° *Cent cinquante-quatre questions*, auxquelles il répond par des textes de la sainte Écriture et des Pères de l'Église; 4° quelques *Discours*. On n'est pas d'accord sur l'époque de sa mort, que les uns placent avant 606, les autres après 678. Voir Henschenius, t. II, et Ceillier, t. XVII.

FRITZ.

ANASTASIE (Ste). Nous donnons une place ici à cette sainte parce que son nom se trouve dans le Canon de la sainte messe; mais, quelque célèbre que soit son nom parmi les Grecs et les Romains, on sait très-peu de chose sur son compte. Les actes de son martyre, qu'on nomme aussi les actes de S. Chrysogone, ne sont pas authentiques, quoique, d'après l'opinion de Tillemont (1), ils soient anciens et antérieurs à Bède le Vénérable. Ces actes sont de deux espèces, mais ils ne diffèrent pas dans les points principaux. Les uns sont imprimés dans les Bollandistes, au premier volume du mois d'avril; les autres, qui datent de Simon Métaphraste, se trouvent dans le *Légendaire* de Surius, au 25 décembre. D'après ces actes, Anastasie aurait été la fille d'un Romain de distinction, idolâtre zélé, nommé Prétextat, et d'une mère chrétienne, Flavia, qui l'aurait élevée dans la foi. Flavia étant morte de bonne heure, Anastasie aurait été instruite par S. Chrysogone. Le nom de ce saint est également cité dans le Canon de la messe, et il faut par conséquent qu'il ait été celui d'un des plus anciens et des plus célèbres docteurs de l'Église romaine. Anastasie fut, contre son gré, mariée par son père avec un païen dissolu, qui lui interdit toute relation avec les Chrétiens et la traita comme une malfaitrice. Les chagrins d'Anastasie augmentèrent singulièrement lorsque Dioclétien fit enfermer son maître, S. Chrysogone, avec lequel toutefois elle eut la consolation d'entretenir une mystérieuse correspondance. Les quatre lettres qu'on trouve dans Suidas (1), et qu'on attribue aux deux correspondants, ne sont pas authentiques. Dieu délivra bientôt après Anastasie des persécutions de son mari, qui mourut durant un voyage. Maîtresse de son sort, elle consacra son bien aux fidèles et accompagna S. Chrysogone à Aquilée, où on l'avait transporté par les ordres de Dioclétien et où il fut décapité en 304. Après avoir soigné ce saint pontife jusqu'au dernier moment, elle subit, la même année, un long et douloureux martyre, en Illyrie, et mourut en confessant sa foi. Son corps fut transporté à Rome et enseveli dans une église dédiée à son nom. Son martyre tombant le 25 décembre, les Papes disaient la seconde messe du jour de Noël dans cette église, et on fait aujourd'hui encore mémoire de Ste Anastasie à la seconde messe de Noël. Du reste, il y eut plusieurs autres martyres de ce nom, ce qui produisit toute sorte de confusion dans l'histoire de cette sainte.

HÉFÉLÉ.

ANATHÈME (חֵרֶם, ἀνάθεμα). L'anathème, considéré au point de vue de l'archéologie biblique, a une double signification: il désigne soit une sorte de vœu, soit une peine ecclésiastique. Primitivement ce n'était qu'un vœu par lequel on mettait à part une personne ou une chose, en la destinant uniquement et irrévocablement à Dieu; cette consécration consistait, d'après la règle générale du *Lévitique*, 27, 29, dans la mort ou l'anéantissement de l'objet consacré. Toutefois il y avait des exceptions à la règle; car ce fut vraisemblablement la virginité de sa fille, et non sa vie, que Jephté avait promis de vouer au service du Seigneur. Comme l'anathème dé-

(1) *Mémoires*, t. V, p. 138.

(1) Dans son *Lexicon*, à la lettre X.

pendait parfois de la volonté de l'homme, il est probable que la forme adoucie n'était pas rare ; mais il y avait des cas où l'anathème était ordonné par la loi (1), et alors c'était toujours la mort. Celui qui portait la main sur une chose vouée à l'anathème était lui-même passible de la mort (2). En somme, l'anathème avait un caractère pénal, mais d'une pénalité ecclésiastique ; c'est pourquoi la forme ultérieure ne fut qu'une extension de l'anathème primitif et fondée en principe sur celui-ci. Nous ne pouvons pas suivre le développement de la doctrine de l'anathème religieux chez les Israélites ; seulement il est certain que nous en trouvons des traces positives dans Esdras, 10, 8, et que les différents degrés n'en étaient pas marqués encore aussi distinctement du temps du Christ qu'ils le furent plus tard chez les rabbins. Ceux-ci distinguent trois degrés de l'anathème ou de l'excommunication.

Le premier se nomme *Niddui* (נדוי), le petit anathème, qui condamnait celui qui en était frappé à vivre isolé pendant trente jours, ne pouvant, à l'exception de sa femme et de ses enfants, approcher de personne de plus de quatre coudées ; toutefois il pouvait fréquenter le temple ou la synagogue, prêter et accepter des services, donner et entendre l'enseignement, pourvu que l'éloignement indiqué fût observé. Si l'excommunié ne se corrigeait pas, l'anathème était prorogé jusqu'à soixante et quatre-vingt-dix jours, et enfin transformé dans un plus grand anathème (חֵרֶם).

Ce second anathème entraînait une séparation complète de toute société humaine ; il fallait vivre dans un lieu écarté, et on ne pouvait ni servir ni être servi. Il n'est pas certain qu'on fût exclu du temple, cela n'est même pas probable, vu qu'on cite (1) une porte par laquelle les excommuniés entraient et sortaient.

Le troisième et le plus haut degré de l'anathème ne se trouve que dans les rabbins les plus modernes (Elias Levita). D'après cet anathème majeur, un pécheur endurci était excommunié pour toute sa vie par les malédictions les plus horribles (שַׁמְתָּא). Le plus bas degré de l'anathème pouvait être prononcé par chacun. On disait seulement : « Sois anathème ! » Si le motif était légitime, l'anathème était valable ; mais celui qui l'avait prononcé pouvait revenir sur la sentence, et cela arrivait souvent dans le moment même, quand l'excommunié montrait du repentir. Les rabbins énumèrent vingt-quatre raisons pour lesquelles on peut encourir l'anathème. L'anathème majeur n'était formulé que par la communauté tout entière, avec une grande solennité, et toujours il était accompagné de malédiction ; quelquefois il y avait confiscation des biens. Celui qui s'amendait était solennellement réconcilié ; s'il mourait durant l'excommunication, on plaçait une pierre sur sa tombe, pour signifier qu'il avait mérité d'être lapidé, et personne ne pouvait accompagner le corps du défunt ou en porter le deuil. Otho, *Lex Rabb.*, p. 212. Ugolin, *Thesaur.*, XXVI. SCHEGG.

ANATHÈME ou EXCOMMUNICATION. Ce mot a aussi (2), d'après son étymologie, une double signification, qui se marque par la différence même des voyelles. La signification primitive et commune est celle de ἀνατίθημι, mettre de côté. Ce qu'on sépare, ce qu'on met de côté pour Dieu, pour le lui consacrer, se nomme ἀνάθημα, don consacré, offrande. Mais, dans l'ensemble des choses consacrées à Dieu, on peut de nouveau mettre l'une ou l'autre de côté, la séparer du reste,

(1) *Exode*, 22, 20.
(2) *Jos.*, 7, 10 sq.

(1) Tract. Middoth.
(2) Voy. l'art. précédent.

et ceci se nomme ἀνάθεμα, séparation, exclusion de Dieu. De là résulte l'idée moyenne d'une chose consacrée à Dieu qu'on sépare de la communion avec Dieu, l'idée de ruine, de destruction : c'est le *Chérem* des Hébreux. Cette seconde signification, c'est-à-dire l'idée d'exclusion de la communion divine (ἀνάθεμα), est l'idée biblique. Outre une multitude de textes de l'Ancien Testament qui viennent à l'appui, le Nouveau Testament en offre de fréquents exemples. Ainsi on lit dans S. Paul (1) : Ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, « J'eusse désiré que Jésus-Christ « m'eût fait servir d'anathème pour mes « frères, qui sont d'un même sang que « moi selon la chair. » L'Apôtre veut dire : Je voudrais être séparé de Jésus-Christ, n'avoir point de part avec lui, si je pouvais par là sauver les Juifs. Mais celui qui est séparé de Dieu est maudit, il devient une malédiction ; c'est pourquoi S. Paul dit : « Celui qui n'aime « pas Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il « soit anathème ! » (ἔστω ἀνάθεμα) (2). Le même Apôtre dit : « Si quelqu'un vous prêche un autre Évangile que celui que je vous ai prêché et que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! ἀνάθεμα ἔστω. » Mais celui qui est séparé, désuni de Dieu, celui-là est uni au diable, et S. Paul dit encore, au lieu de : « charger d'anathème, maudire, » « livrer à Satan ; » ainsi (3) · « J'ai livré Hyménée et Alexandre à Satan, » Παρέδωκα τῷ Σατανᾷ. Et ailleurs (4) : « J'ai résolu de le livrer à Satan (παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ) pour mortifier sa chair, afin que son âme soit sauvée au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » C'est aussi la doctrine de toute la Bible que quiconque n'est pas un enfant de Dieu est un enfant du diable, et que celui qui cesse d'être à l'un appartient à l'autre. Le texte de S. Jean est formel (1) : « Vous êtes les enfants du diable, et vous voulez accomplir les volontés de votre père. »

Or cette expression biblique fut introduite dans le droit pénal ecclésiastique, d'abord avec un sens indéterminé, alternant avec les expressions qui avaient le sens de séparation, d'exclusion de l'Église ; elle fut appliquée à des délits ecclésiastiques qui ne renfermaient pas encore une hérésie formelle (2). Toutefois l'anathème fut prononcé de bonne heure comme peine de l'hérésie proprement dite. Ainsi le premier concile général de Nicée, de 325, joignait déjà, au symbole formulé par lui, le canon menaçant les hérétiques de l'anathème en ces termes : « Ceux qui disent qu'il y a eu un temps où il (le Fils) n'était pas, et qu'il n'était pas avant d'être né, et qu'il a été fait de rien, ou qui disent qu'il est d'une autre substance, d'une autre essence que le Père ; que le Fils de Dieu est créé, qu'il est muable et changeant, l'Église catholique et apostolique les *anathématise* (3). » L'anathème s'introduisit de plus en plus dans le système des peines ecclésiastiques, constituant une des espèces d'*excommunications* ou de censures qui peuvent frapper les membres de l'Église. Comme les pénitences entraînaient déjà des exclusions, sinon de la communauté chrétienne, du moins de certaines parties du culte public, et qu'on nommait ces exclusions des excommunications, il fallait bien que, par la nature des choses, l'exclusion de la communauté entière fût distinguée de ces excommunications partielles. Aussi la distinction des *grandes et petites excommunications* est primitive. Mais, lorsque les petites excommunications furent mo-

(1) *Rom.*, 9, 3.
(2) I *Cor.*, 16, 22.
(3) I *Tim.*, 1, 20.
(4) I *Cor.*, 5, 5.

(1) 8, 44.
(2) Concil. Elibérit., ann. 303, can. 52. Conc. Laod., ann. 367, can. 29.
(3) Mansi, *Collect. Concil.*, t. II, p. 667.

difiées, par suite des modifications du système pénitentiaire lui-même, il ne resta plus qu'une petite excommunication (1), qui exclut des sacrements et du droit d'élire aux fonctions ecclésiastiques. Des conciles assez modernes parlent encore de cette *excommunicatio minor* (2).

Quant à l'excommunication majeure, *excommunicatio major*, elle consiste dans l'exclusion absolue du coupable de la communauté de l'Église et de ses grâces, comme un membre mort séparé du corps de Jésus-Christ (3). Ce mot d'*excommunicatio major* a été de bonne heure employé comme synonyme d'anathème. Plus tard on nomma anathème l'exclusion complète prononcée avec une solennité particulière et devenue la punition spéciale de l'hérésie. De là vient que, lorsque l'Église prononce des décisions dans les questions dogmatiques, elle frappe les doctrines hérétiques d'anathème; par exemple dans la formule : « Si quelqu'un prétend, enseigne, nie, etc., qu'il soit anathème! » Les décisions ainsi promulguées sont des règles de foi (*canones de fide*), qu'on distingue des décrets sur la foi (*decreta de fide*). Voyez à l'appui le concile de Trente.

Lorsque anathème et excommunication sont opposés l'un à l'autre, celle-ci signifie la petite excommunication (4).

Si l'excommunication est opposée à l'exclusion des sacrements, la première signifie l'anathème (5).

(1) Gratian. ad cap. 24, c. XI, qu. 3, c. 2, X, de Except. (2, 25), c. 10, X; de Cler. excomm. (5, 27), c. 59, X; de Sent. excomm. (5, 39).

(2) Conc. August., ann. 1548, c. 19. Conc. Constant., a. 1567, p. I, tit. X, c. 4. Conc. Camerac., a. 1604, tit. V, c. 3. Conc. Paderborn., a. 1688, p. II, tit. IV, c. 12.

(3) I *Cor.*, 5, 5. I *Tim.*, 1, 20; 21, 32, 33; X, qu. 3.

(4) C. 12, c. III, qu. 4. Gratian. ad. c. 24, c. XI, qu. 3, c. 10, X, de Judic. (2, 1).

(5) C. 2, X, de Except. (2, 25); c. 59, X, de Sent. excomm. (5, 29)

Aujourd'hui encore ce mot excommunication signifie anathème (1).

La formule la plus rigoureuse de l'excommunication ou de l'anathème se nomme *Maranatha* (2).

Les suites de la grande excommunication n'étaient pas seulement l'exclusion de la communauté de l'Église, mais même celle du commerce ordinaire de la vie avec les fidèles, de sorte que quiconque communiquait secrètement avec un excommunié était menacé de la petite excommunication. Celui qui ne s'affranchissait pas, dans un temps déterminé, de l'excommunication, tombait au ban de l'empire; mais l'Église limitait la défense du commerce avec celui qui était au ban de l'empire au cas où la condamnation au ban avait été réellement prononcée par le juge et la sentence formellement dénoncée.

BUSS.

ANATHOTH, lieu de naissance du prophète Jérémie (3), ville de lévites dans la tribu de Benjamin (4), située, d'après S. Jérôme (5) à trois milles, d'après Josèphe (6) à vingt stades de Jérusalem, portait, au temps de S. Jérôme, le nom de Jérémie, qui est encore de nos jours le nom d'un endroit à dix milles ouest de Jérusalem et qu'il ne faut pas confondre avec Anathoth. Anathoth était aussi le lieu de naissance d'Abiézer, un des héros de David (7). C'est à Anathoth que Salomon bannit le grand prêtre Abiathar (8), et c'est de là que partit Jérémie lui-même comme prophète. Il y fut mortellement haï, persécuté, parce qu'on ne put supporter

(1) C. 59, X, de Sent. excomm., 5, 39.

(2) Bened. XIV, de Synodo diœcesana.

(3) *Jérém.*, 1, 1.

(4) *Jos.*, 21, 18. *Jérém.*, 1, 1.

(5) Onom. au mot Anath. et comment. in Jerem., 1, 1.

(6) *Antiq.*, X, 7, 3.

(7) II *Rois*, 23, 27.

(8) III *Rois*, 2, 26.

la sévérité et les menaces de ses premiers discours (1).

ANATOLE, diacre d'Alexandrie, fut envoyé à Constantinople comme député par le patriarche Dioscure, favorable aux monophysites. Lorsqu'en 449, au synode appelé brigandage d'Éphèse, on eut déposé le patriarche de Constantinople Flavien, qui mourut peu de jours après, à la suite des mauvais traitements qu'il avait subis, Anatole fut porté au siége épiscopal de Constantinople par l'influence de Dioscure, espérant que le nouveau patriarche se servirait de sa haute position en faveur du monophysisme; mais Dioscure s'était abusé; car Anatole se conduisit au quatrième concile œcuménique de Chalcédoine en défenseur résolu de la doctrine orthodoxe, telle que le Pape Léon Ier l'avait formulée dans sa fameuse lettre, et il prit part à la rédaction du célèbre Symbole de Chalcédoine. Anatole était dans les meilleurs rapports avec le Pape quand, dans sa quinzième session, au canon 28, le concile de Chalcédoine assigna à l'évêque de Constantinople le second rang, immédiatement après le Pape, en blessant les anciens droits des patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. Les légats du Pape protestèrent contre ce canon et Léon lui-même le rejeta. Anatole chercha néanmoins à obtenir, à force de déférence et d'habileté, que le Pape Léon confirmât ce canon 28; mais Léon persista dans son refus, et ce ne fut que sous Innocent III que le rang patriarcal de l'évêque de Constantinople fut reconnu. Anatole mourut en 458. *Cf.* Schröckh, *H. Eccl.*, t. XVII, p. 23 sq.

ANATOLE, Père de l'Église, né à Alexandrie, en Égypte, fut un des plus grands savants de son temps. Il était également habile dans l'arithmétique, la géométrie, la physique, l'astronomie, la rhétorique et la philosophie. Il répondit aux désirs des Alexandrins en ouvrant dans leur ville une école de philosophie aristotélicienne; mais il rendit un plus grand service à ses compatriotes lorsqu'en 269, les Romains, sous l'empereur Claude, ayant assiégé et affamé la partie de la ville nommée le *Bruchium*, qui s'était révoltée, le patriarche obtint, par l'intervention de son ami Eusèbe, créé immédiatement après évêque de Laodicée, le pardon de tous ceux qui se soumirent librement (1). Après la reddition du Bruchium il fit un voyage en Syrie, et fut choisi et sacré par l'évêque de Césarée, en Palestine, Théotèque, en qualité de coadjuteur, destiné à être son successeur. En 270 il se rendit à Antioche, pour y assister au concile tenu contre Paul de Samosate. Il fut arrêté en route, en passant par Laodicée de Syrie, au moment où son ami Eusèbe venait de mourir, et fut élu évêque à sa place par les habitants. Il resta à ce poste jusqu'à sa mort, dont on ignore la date. Anatole était surtout remarquable comme mathématicien et orateur. Eusèbe (2) nous a conservé un fragment de son principal ouvrage : Κανόνες περὶ τοῦ Πάσχα, par lequel il introduisit, pour faciliter le calcul de la Pâque, le cycle de dix-neuf ans, et se prononça contre le calcul oriental de la Pâque.

En 1634, Ægidius Bucher publia, à Anvers, une traduction de Rufin, qui, selon son opinion, était celle du *Cano paschalis* complet d'Anatole, et presque tous les savants partagèrent son avis, jusque Permanéder lui-même, dans sa *Patrologia specialis* (3). Mais il y a à peu près une vingtaine d'années que le célèbre Ideler (4) prouva, comme l'avait essayé avant lui Van der Hagen, que cette traduction latine du Canon pascal, qui se trouve déjà dans Galland (5), ne peut

(1) *Jérém.*, II, 21-23.

(1) Euseb., *Hist. eccl.*, lib. VII, c. 32.
(2) *Ibid.*, l. c.
(3) T. I, p. 625.
(4) *Manuel de la Chronologie*, t. II, p. 266, et *Élém. de Chronol.*, p. 361.
(5) *Biblioth.*, t. III.

absolument pas provenir d'Anatole. Ce canon latin est, dit-il, en opposition, dans des points capitaux de chronologie, avec le fragment grec, et dénonce un auteur de la première moitié du septième siècle, assez peu instruit. Anatole écrivit encore dix livres d'arithmétique, dont il ne reste aussi que des fragments, que Fabricius a énumérés, *Bibl. Græca*, T. I, p. 274.

HÉFÉLÉ.

ANCHIÉTA (JOSEPH D'), surnommé l'apôtre du Brésil, missionnaire jésuite. Cet homme aussi extraordinaire par la pureté de sa vie que par ses miracles, naquit, en 1533, dans l'île de Ténériffe, d'une noble et opulente famille. Il fit ses études à Coïmbre, et entra à l'âge de dix-sept ans dans la Compagnie de Jésus, qui venait de s'établir dans ce pays. A l'âge de vingt ans (1553), il alla au Brésil, où il fut d'abord occupé, à Piratininga (plus tard Saint-Paul), à enseigner le latin à la jeunesse, et ce lui fut une occasion d'apprendre la langue du pays et de composer, pour l'usage des missionnaires, une grammaire, un vocabulaire et deux catéchismes (un grand et un petit), dans la langue des Indiens, qui, avec quelques différences de dialecte, est parlée tout le long du littoral de la mer jusqu'au Brésil (1). Le livre d'Anchiéta est resté une des meilleures grammaires de cette langue. Impatient de faire abandonner aux Portugais et aux natifs leurs chants fades et lascifs, il composa de pieux cantiques en langue espagnole, portugaise et brésilienne, et bientôt ces chants pieux et chastes résonnèrent tout le long des rivages et jusqu'au sommet des monts.

Sa charité ingénieuse alla plus loin ; il composa un grand drame de cinq mille vers (dirigé contre les vices dominants parmi les colons), dans lequel étaient introduits des intermèdes en langue brésilienne (1). Les natifs arrivèrent en foule, attirés par la curiosité, et fournirent ainsi à l'apôtre l'occasion qu'il guettait d'agir sur eux et de leur prêcher l'Évangile. Petit à petit Anchiéta s'empara de la confiance de ces barbares anthropophages, qui le vénéraient comme un saint et ne permettaient pas qu'on lui fît aucun mal. C'était, en effet, un saint. Sa vie était un sacrifice perpétuel; il la passait nuit et jour dans les pauvres huttes des sauvages de Piratininga. Il était vêtu d'une robe grossière d'étoffe de coton, portait des sandales tissues des fibres d'une sorte d'épine sauvage; une natte de paille qui pendait du toit de sa cabane en fermait l'entrée; des feuilles de palmier étendues à terre servaient de table et de nappe, et le repas était fourni par les Indiens, qui lui apportaient le fruit de leur pêche ou de leur chasse, et le laissaient souvent manquer du plus strict nécessaire.

Consacré prêtre à Bahia en 1567, Anchiéta commença son pèlerinage apostolique parmi les sauvages (en partant de Saint-Paul, alors la résidence des Jésuites). Cette mission fut des plus pénibles. Souvent exténué de soif et de faim, dévoré par la fièvre, privé de tout vêtement, enseveli sous les flots de ces fleuves impétueux, partout entouré d'ennemis, Anchiéta, toujours serein, toujours dévoué, se faisait tout à tous. « Pour les Indiens, disait-il lui-même, je suis médecin et barbier, guérissant et tailladant, suivant le besoin. » Ses persécuteurs étaient les Portugais qui demeuraient autour de Saint-Paul, mais surtout les fils demi-sauvages des Européens qui s'étaient unis à des femmes indiennes. Ceux-ci conspirèrent contre le missionnaire, dont les travaux nuisaient à leur commerce d'esclaves.

(1) Beretarius, *Vita Anchietæ*, Lugduni, 1617, p. 80.

(1) D'après Denys, *Brésil.*, I, 187, dans la langue tupi.

Anchiéta fut obligé finalement de permettre à ses néophytes de prendre les armes pour résister à la violence par la violence. Ces mauvais traitements de la part de ses compatriotes ne l'empêchèrent pas de rendre les plus grands services aux colons dans la guerre dangereuse qu'ils eurent à soutenir contre la race indigène des Tamuyos (Indiens sauvages). Anchiéta se transporta, avec le P. Nobréga, premier missionnaire et provincial du Brésil, au milieu de ces sauvages, comme médiateurs et comme otages, pour prouver aux Indiens combien la demande de paix qu'ils leur faisaient au nom des Portugais était sérieuse. La négociation traîna en longueur. Nobréga, au bout de deux mois, fut rappelé par de graves intérêts dans la colonie. Les sauvages s'impatientèrent, et déjà ils avaient annoncé à Anchiéta le jour où ils le mangeraient; mais Anchiéta répondit paisiblement qu'ils n'en feraient rien. Dans le fait les sauvages se radoucirent, et au bout de trois mois le missionnaire put, la paix conclue, revenir à Saint-Vincent. Il n'avait pas cessé de reprocher aux colons leurs vices et leurs péchés ; il avait défendu avec ardeur, sur les places publiques, dans les villes du Brésil, dans les conseils du gouvernement, la cause des Tamuyos. « Vous les avez attaqués, disait-il, malgré les traités ; vous en avez fait des esclaves, contre le droit naturel ; vous avez permis à vos alliés parmi les barbares de manger leurs prisonniers, etc., etc. »

Le gouverneur Memdesa ayant requis le concours des Indiens pour chasser les Français de Rio-Janeiro, Anchiéta leur fut adjoint comme supérieur ecclésiastique. Il réussit, pendant un siége de deux ans, à maintenir l'ordre parmi eux. Aidé de ses fidèles Indiens, il avait beaucoup concouru à la fondation de cette ville, qui devint plus tard la métropole de l'Amérique portugaise. Nommé provincial du Brésil, il continua ses voyages apostoliques, parvint à convertir une partie des Maramosiens, dont l'instruction ultérieure fut confiée au P. Viegas. On cite parmi les faits merveilleux de la vie d'Anchiéta l'anecdote suivante. Poussé par l'esprit de Dieu, il se rendit dans une épaisse forêt, où il trouva un vieillard indien qui lui tendit les bras, en lui disant que depuis longtemps il désirait parler à un envoyé du Grand-Esprit; qu'il était venu d'une région lointaine, guidé par une inspiration supérieure ; qu'il avait atteint son but et qu'il suppliait le missionnaire de lui indiquer le bon chemin, c'est-à-dire, suivant le langage des Brésiliens, la voie du ciel. Anchiéta l'interrogea longuement, et il apprit avec surprise que jamais le vieillard n'avait violé la loi naturelle, qu'il n'avait eu qu'une femme, qu'il n'avait jamais fait la guerre ni adoré les idoles. Le vieillard comprit en peu de temps les dogmes les plus essentiels du Christianisme. Anchiéta recueillit sur les feuilles des arbres de l'eau de pluie, baptisa l'ardent néophyte et le nomma Adam; mais à peine Adam eut-il le temps d'exprimer sa reconnaissance à Dieu et à son bienfaiteur qu'il mourut.

Il est peu d'hommes dont la vie soit remplie d'autant de prodiges que celle d'Anchiéta, qu'on a nommé le grand thaumaturge des temps modernes. Ses historiens racontent une multitude de faits merveilleux : résurrection des morts, don de bilocation, pouvoir sur les animaux les plus sauvages; et, quoique l'Église ne les ait pas encore confirmés par son autorité souveraine, il faut reconnaître que les rejeter sans exception et sans examen serait détruire toute foi et toute certitude historique ; car le Brésil portugais était rempli du bruit de ces merveilles, et s'en appuya pour demander à Rome la canonisation de son missionnaire. Anchiéta était mort en 1597, à Retirygba ; on porta ses dépouilles mortelles, que suivaient en larmes

une multitude d'Indiens, sur la route qui mène à Villa de Victoria (dans la province *Espiritu Santo*) (1). Sa vie a été écrite en portugais par Vasconcellos, en latin par Bérétarius. KERKER.

ANCIENS CHEZ LES ISRAÉLITES. Les vieillards étaient en grand honneur dans l'Orient en général, et spécialement chez les Hébreux, et dès les temps les plus reculés on eut l'habitude de choisir parmi eux les chefs, les juges et les représentants du peuple. On les voit déjà jouer ce rôle en Égypte, et, lorsque Moïse veut s'entendre avec le peuple pour sa délivrance, il rassemble les anciens (זְקֵנִים) d'Israël et confère avec eux (2). Ils paraissent aussi, par occasion, dans les dispositions de la loi mosaïque, comme représentants du peuple (3), et plus tard Moïse en forme une sorte de conseil qui doit l'aider dans la conduite du peuple et dans le jugement de ses affaires litigieuses (4). On nomme très-souvent dans la suite les anciens des tribus et des villes en particulier. Les anciens des villes étaient les magistrats (5); les anciens des tribus étaient les représentants du peuple et ses chefs suprêmes, agissant à côté d'un mandataire extraordinaire, comme par exemple Josué, ou, plus tard, les Juges (6). Ce furent les anciens qui convertirent le gouvernement des Juges en celui des Rois (7); c'est de leur décision que dépendit la reconnaissance de David comme roi d'Israël (8). Ils composèrent, durant la monarchie, des espèces d'états provinciaux qui conféraient sur les affaires politiques les plus importantes; ils

(1) Denys, *Brésil*, I, 201.
(2) *Exode*, 3, 16; 4. 29; 12, 21.
(3) *Lévit*. 4, 15; 9, 1.
(4) *Nombr*, 11, 16 sq.
(5) *Deut.*, 22, 15; 25, 7. *Ruth*, 4, 2 sq. *Judith*, 10, 6.
(6) *Deut.*, 31, 28. II *Rois*, 19, 11. *Jos.*, 7, 6. I *Rois*, 4, 3; 8, 4. II *Rois*, 3, 17; 5, 3; 17, 4. III *Rois*, 8, 13.
(7) I *Rois*, 8, 4 sq.
(8) II *Rois*, 3, 17; 5, 3.

étaient appelés en conseil par les rois eux-mêmes (1), et formaient un contre-poids assez important à l'exercice arbitraire du pouvoir royal (2). Ils ne perdirent pas toute leur autorité durant la captivité (3), et après le retour de l'exil, sous Édras, ils reprirent la direction des affaires publiques (4). Plus tard on institua, d'après le modèle du conseil de Moïse, un conseil des anciens, sous le nom de *Sanhédrin*, souvent présidé par le grand-prêtre, exerçant le suprême pouvoir judiciaire dans les affaires religieuses et civiles. Ces circonstances ôtèrent au nom d'ancien son sens étymologique pour en faire le nom d'un fonctionnaire ou un titre d'honneur, et, en effet, les anciens ne furent pas toujours, il s'en faut, les plus âgés d'entre la nation. WELTE.

ANCIENS CHEZ LES CHRÉTIENS. Lorsque les apôtres se virent obligés, par l'accroissement de la communauté, de se donner des aides, ils prirent pour modèle l'institution judaïque du conseil des anciens (זְקֵנִים), et, comme les chefs de la communauté juive se nommaient anciens, on nomma les chefs de l'Église chrétienne πρεσβύτεροι. Quant à leurs rapports avec l'évêque, *Voy.* l'art ÉVÊQUE.

ANCIEN TESTAMENT. Voy. BIBLE.

ANCYRE. Parmi les dix grandes persécutions qui éprouvèrent l'Église durant les trois premiers siècles, celle de Dioclétien et de Maximin tient le premier rang; elle fut terrible, surtout en Orient. Les Chrétiens étaient principalement sollicités à prendre part au culte des idoles, et leur résistance les exposait aux souffrances les plus cruelles, à la mort la plus douloureuse. Le sang des martyrs coula en abondance, le nombre des confesseurs fut considérable; toutefois une multitude de Chrétiens, et parmi

(1) III *Rois*, 12, 6.
(2) *Ibid.*, 20, 7. IV *Rois*, 23, 1.
(3) *Dan.*, 13, 5 sq.
(4) *Esdr*, 3, 12; 10, 8, 14.

eux beaucoup de prêtres, paralysés par la crainte et par des considérations purement humaines, ne montrèrent plus le courage héroïque des martyrs et des confesseurs, et augmentèrent, après plus ou moins de résistance, la masse de ceux qui tombèrent, *lapsi*.

Dès que le calme fut rétabli, en 313, les évêques cherchèrent à remettre l'ordre dans les affaires ecclésiastiques et à s'entendre sur la manière dont il fallait traiter ceux qui étaient tombés. On se réunit à cet effet, en 314 ou 315, en concile à Ancyre, en Galatie. Cette ville, aujourd'hui Angora, siége du pacha et de l'évêque arménien catholique, était sur la grande route de Byzance, et formait comme le centre des églises les plus éminentes de Cappadoce, du Pont, d'Arménie, de Cilicie et de Syrie, et se trouvait par conséquent très-bien située pour la tenue d'un concile. Dix-huit évêques s'y réunirent, sous la présidence de Vital, évêque d'Antioche, aussi éloigné de la rigueur des Novatiens que du relâchement du diacre Félicissimus et du prêtre Novat de Carthage. Cette assemblée décréta vingt-quatre canons qui furent approuvés en 325 à Nicée. Ses principales décisions furent les suivantes. D'après les canons 1 et 2, les prêtres qui avaient sacrifié aux idoles, qui s'en étaient sincèrement repentis, et qui s'étaient montrés fermes et persévérants dans une persécution nouvelle, devaient reprendre leur place auprès de l'évêque, dans l'église, mais sans remplir les fonctions attachées à leur charge. — Les canons 3-9 déterminent la longueur de la pénitence, dont la durée est de deux, trois, cinq, sept, dix ans, suivant que les tombés ont pris part au culte du paganisme avec plus ou moins de peine, après plus ou moins de résistance. — Suivant le canon 10, les diacres qui, avant leur ordination, ont déclaré à leur évêque leur intention de se marier, peuvent le faire sans perdre leur charge; mais ceux-là doivent la perdre qui se sont mariés sans avoir prévenu leur évêque avant de recevoir le diaconat. — Lorsqu'une fiancée a été séduite par un tiers, le canon 11 ordonne néanmoins qu'on la rende au fiancé. — Le canon 12 autorise ceux qui ont sacrifié aux idoles, étant catéchumènes et avant leur baptême, à entrer dans l'état ecclésiastique. — Le canon 13 interdit aux chorévêques l'ordination des prêtres et des diacres. — Si des prêtres ou des diacres s'abstiennent de viande, non par principe d'ascétisme, mais par suite d'opinions manichéennes, ils doivent, d'après le canon 14, être déposés. — Le canon 15 détermine la peine due à des prêtres qui ont vendu des biens ecclésiastiques durant la vacance du siége. — Le canon 16 concerne ceux qui ont commis des péchés contre nature; suivant qu'ils ont plus ou moins de vingt ans, et sont mariés ou non, il les condamne à une pénitence ecclésiastique de vingt ans et même plus. Il est des cas même où la sainte communion ne leur est accordée qu'à la fin de leur vie. — Celui qui commet un adultère ou consent à l'adultère de sa femme est soumis à une pénitence de sept ans, d'après le canon 20.

Il y eut aussi un concile à Ancyre, en 358, durant la controverse arienne. Tandis que les Ariens stricts, c'est-à-dire les anoméens, niaient que le Fils fût non-seulement égal en substance, mais semblable au Père, les semi-Ariens réunis à Ancyre, ayant à leur tête Basile d'Ancyre et George de Laodicée, reconnurent la similitude, sinon l'égalité, du Fils et du Père. Les canons du synode de 314 sont imprimés dans les collections des conciles, par exemple dans Hardouin, t. I, et Mansi, t. II. FRITZ.

ANDERSON (LAURENT) fut un des principaux moteurs de la séparation de la Suède de l'Église catholique, au seizième siècle. Il naquit vers 1480; ses

talents et son savoir le firent nommer chanoine et archidiacre de Strengnaes. Ayant été chargé de l'administration du diocèse après la mort de l'évêque, il profita de la vacance et de sa position pour favoriser les premiers germes de luthéranisme qu'Olaüs et Laurent Péterson avaient rapportés en Suède, dès 1519, de Wittemberg, où ils avaient étudié; mais il lui fut bien plus facile encore de travailler à la propagation des doctrines nouvelles lorsque Gustave Wasa, le nouveau roi, lui-même favorable aux idées luthériennes, l'eut nommé chancelier d'État en 1523. Dès lors toutes les charges ecclésiastiques importantes furent confiées à des candidats amis des nouveautés, et toutes les atteintes portées à l'ancienne Église, toutes les apostasies furent couvertes par la protection royale. Anderson se mit, en outre, à faire une traduction suédoise de la Bible, à la façon de Luther; elle parut en 1526. Enfin il donna à Gustave Wasa le conseil de profiter de la réforme de l'Église pour fortifier le pouvoir royal et remplir les caisses de l'État, vides depuis longtemps. En effet, le roi et son chancelier résolurent la confiscation des biens ecclésiastiques, et pour cela ils jouèrent une comédie bien connue, à la diète de Westeräs, en 1527. Gustave Wasa fit semblant de vouloir abdiquer. Le chancelier démontra que les bons rois ne pouvaient plus régner, que toutes les propriétés étaient au pouvoir de l'Église, qu'il fallait prier le roi de garder la couronne et de se procurer les moyens de la défendre en prenant les biens de l'Église. La noblesse, dans l'espoir de partager le butin, donna son assentiment. La diète décida que l'État jouirait des revenus de l'Église, et dès lors le roi, Anderson et leurs amis travaillèrent publiquement à extirper le catholicisme de la Suède. Laurent Péterson devint archevêque d'Upsal et épousa une princesse royale. Toutefois, dès 1538 le roi entra en lutte avec les réformateurs eux-mêmes. Du moment qu'ils possédèrent les hautes dignités ecclésiastiques, ils se plaignirent de la confiscation des biens qu'ils avaient conseillée et de l'intervention du roi dans les affaires de l'Église, qu'ils avaient approuvée avant qu'elle pût leur nuire. Ils prêchèrent publiquement contre le roi; Olaüs, Péterson et Anderson allèrent même jusqu'à conspirer contre lui. Ils furent condamnés à mort en 1539, mais ils parvinrent à racheter leur vie à prix d'argent. Olaüs put reprendre plus tard ses fonctions de prédicateur, mais Anderson mourut sans fonction et sans considération, à Strengnaes, en 1552. — Voir Schinmeier, *Histoire des trois réformateurs suédois*, Lubeck, 1782, et Geijer, *Histoire de la Suède*. Voir aussi l'article SUÈDE, *Introduction de la réforme*.

ANDRADA (DIDACE, PAÏVA D'), célèbre théologien portugais. Né d'une famille noble de Coïmbre, il entra dans les Ordres avec le désir de se vouer aux missions; mais le roi Sébastien l'envoya en qualité de théologien au concile de Trente, où son éloquence et sa sagacité lui acquirent une grande renommée. Il composa, pendant la durée du concile: *Orthodoxarum explicat. libri X contra Chemnitii petulantem audaciam*, Venet., 1564, en 4 vol. in-8°. Provoqué par une réfutation de Chemnitz, il écrivit : *Defensio Trident. fidei catholicæ, etc. adv. hæret. calumnias et præsertim Mart. Chemnitii*, Olyssip. 1578, in-4°; Colon., 1580; Ingolst., 1592-4. Son discours *ad PP. Trid. synodi* parut avec les autres discours prononcés à Trente, Lovan., 1567; Brixiæ, 1562, et à part. D'Andrada publia aussi des sermons en langue portugaise : 1° *de Advento et Quaresma*, Olyssip.; 1603; 2° *das Festas de Virgen Nossa Senhora et dos santos*, 1604. Enfin il parut encore de lui : *de Conciliorum au-*

ctoritate, écrit qui fut fort bien accueilli à Rome. Quoique théologien scolastique, il écrivait avec une élégance et une vivacité remarquables. Il professait une opinion particulière sur les anciens sages du paganisme, les faisant arriver à la foi, et par elle au salut (1).

D'Andrada eut plusieurs frères, écrivains renommés comme lui. Parmi eux nous devons citer ici THOMAS D'ANDRADA, ermite augustin. Il accompagna le roi Sébastien dans sa malheureuse expédition d'Afrique et y fut fait prisonnier. On voulut le racheter ; il préféra rester dans les fers pour consoler ses compagnons d'infortune, auxquels il distribua l'argent que lui envoyaient Philippe II et sa sœur, la comtesse Ledesma. Ce fut durant sa captivité qu'il écrivit, sous le nom de *Thomas a Jesu*, ses *Méditations* si belles et si profondes *sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, qui ont été souvent traduites dans d'autres langues. Thomas resta captif jusqu'à sa mort, en 1575. KERKER.

ANDRÉ (S.), un des douze apôtres, né à Bethsaïde, fils de Jonas et frère du prince des apôtres (2), fut d'abord disciple de Jean-Baptiste, qui, lui ayant montré le véritable Agneau de Dieu (3), le décida à suivre le Sauveur avec l'évangéliste S. Jean. Comme Jésus s'adressa d'abord à lui pour l'engager à le suivre, on le nomme le premier appelé, πρωτόκλητος, ou encore l'introducteur, parce qu'il amena son frère Pierre au Christ.

Quoique accueillis par Jésus et invités à le suivre, les deux frères ne furent à proprement parler appelés à l'apostolat qu'un peu plus tard, lorsque le Seigneur en fit (4), en même temps que des fils de Zébédée, des pécheurs d'hommes. Outre les passages où les apôtres sont nommés, par exemple, S. Matth. 10, 2 sq., il n'y a que quelques versets (1) qui fassent mention d'André. Les Actes des Apôtres ne parlent pas de lui ; mais on ne peut pas douter qu'il ne répondit à l'appel du Seigneur et la tradition est certaine à cet égard. D'après Origène il annonça l'Évangile en Scythie, et de plus en Achaïe, d'après S. Jérôme. Sophronius le fait prêcher en Sogdiane, en Colchide, S. Paulin à Argos, et Grégoire de Nazianze en Épire. Les Moscovites prétendent qu'il vint jusqu'aux frontières de la Pologne ; les Écossais affirment posséder des reliques de S. André et l'honorent comme le patron de leur pays. Il n'a laissé aucun écrit ; ce qu'on lui attribue est apocryphe. Il mourut à Patras, en Achaïe, après avoir été crucifié sur une croix en forme de X, qu'on appela depuis, de son nom, croix de S. André (*crux decussata*). En 357 son corps fut porté de Patras à Constantinople dans l'église des Apôtres, bâtie par Constantin le Grand. Cette translation fut signalée par des miracles. Lorsque les Francs s'emparèrent de Constantinople, le cardinal Pierre de Capoue apporta les reliques de S. André en Italie, les déposa dans la cathédrale d'Amalfi, où elles sont encore, tandis que les églises de Milan, Nole, Brescia n'ont que de petites parcelles de ce corps saint.

FRITZ.

ANDRÉ, archevêque de Césarée en Cappadoce, est le premier auteur ecclésiastique dont il nous soit parvenu un commentaire suivi de l'Apocalypse de S. Jean; car l'ouvrage d'Hippolyte sur l'Apocalypse est perdu, et le commentaire de Victorin de Pétabio ne renferme que des remarques sur les textes difficiles de ce livre. S. Justin et S. Irénée ne l'ont pas commenté, comme on a cru pouvoir le conclure d'un passage de S. Jé-

(1) *Voy. Biographie universelle*, à l'article *Andrada*.

(2) *Jean*, 1, 30, 44.

(3) *Ibid.*, 1, 36 sq.

(4) *Matth.*, 4, 18 sq.

(1) *Jean*, 6, 8 ; 12, 22. *Marc*, 13, 3.

rôme (1). Origène semble avoir en vue un pareil travail dans son commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu (2), où, à propos d'un passage de l'Apocalypse (3), il dit : *Exponetur autem tempore suo in revelatione Joannis* (4) ; mais il ne paraît pas avoir réalisé son projet ; du moins André et Aréthas, à qui ce travail n'aurait pu échapper, n'en savent rien.

Les savants diffèrent d'avis sur l'époque où vivait André ; tandis que les uns le placent au huitième ou au neuvième siècle, d'autres le font déjà vivre au cinquième ou au sixième (5). On peut, avec assez de certitude, conclure de la teneur même de son commentaire qu'il a vécu avant la fin du cinquième siècle ; car, dans les nombreuses allusions historiques qu'offre ce commentaire, il n'est pas question d'un seul personnage, d'un seul événement postérieur au cinquième siècle, tandis que la seconde moitié du cinquième siécle est clairement indiquée par la manière dont l'auteur parle des Huns : ἃ ακαλεῦμεν Οὐννικά, πάσης ἐπιγείου βασιλέιας, ὡς δρῶμεν, πολυανθρωπότερα καὶ πολεμικώτερα, κ. τ. λ., et par la façon dont il oppose à S. Grégoire de Nazianze et à S. Cyrille d'Alexandrie Papias et S. Irénée comme auteurs bien plus anciens (ἀρχαιότεροι).

André appartenant, d'après cela, à des temps assez reculés, son témoignage sur la reconnaissance de l'Apocalypse, comme livre divin et inspiré, de la part de Papias, de S. Irénée, de Méthodius, d'Hippolyte, et d'autres est d'un grand poids et prouve que ces Pères de l'Église voyaient dans l'Apocalypse l'œuvre de S. Jean, et qu'ainsi on a reconnu l'origine apostolique de ce livre bien avant qu'on l'ait contestée. André dit en effet dans la préface de son commentaire : Περὶ μὲν τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρον Παπίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον.

Quant à la méthode exégétique d'André, il trouve dans l'Écriture trois sens, correspondant aux trois parties constitutives de l'homme (le corps, l'âme et l'esprit), qu'elle est destinée à instruire : un sens littéral, ou extérieur et historique, la lettre étant semblable au corps ; un sens tropologique qui du visible et de l'apparent mène à ce qui ne peut être connu que spirituellement, tropologie médiatrice semblable à l'âme ; et enfin un sens anagogique, qui renferme les mystères de l'avenir et de la vie éternelle, absolument clos, à l'intelligence purement sensible, anagogie correspondant à l'esprit. Or le sens anagogique est, suivant André, celui qui prédomine dans l'Apocalypse, et l'explication en est des plus difficiles. D'ailleurs, André s'efforce surtout de démontrer la réalisation historique des prophéties apocalyptiques, avouant que cette démonstration ne peut être que partielle, parce que beaucoup de faits annoncés dans l'Apocalypse sont encore à venir. Il est à remarquer qu'immédiatement après le règne de Constantin le Grand il fait paraître le règne de l'Antechrist. Les huit rois de l'Apocalypse (1) sont, d'après lui, huit royaumes : le sixième est l'empire romain, le septième, l'empire de Constantin le Grand, le huitième, celui de l'Antechrist. L'ouvrage peut être considéré comme le principal commentaire patristique de l'Apocalypse ; car tous ceux qui sont venus depuis lors n'en sont le plus souvent que des extraits, avec

(1) Catal., c. 9. Conf. Lücke, *Essai d'une Introd. compl. à l'Apocal. de S. Jean*, p. 559 sq.
(2) 24, 29.
(3) 12, 3, 4.
(4) *Opp.*, éd. Delarue, t. III, p. 867.
(5) Conf. Ch. F. Matthæi, *Joannis Apocalypsis græce et latine*, præf. J.-G. Rosenmüller, *Historia interpretationis libror. sacror. in Eccles. christ. Græca*, P. IV, p. 224.

(1) 17, 10 sq.

quelques explications plus nouvelles et quelques traditions non mentionnées par André. Le commentaire d'André a été publié pour la première fois par Théodore Peltanus, à Ingolstadt, en 1574, traduit en latin, et de là a été introduit dans la *Biblioth. Patrum*. La première édition du texte grec a paru sous le titre : *Andreæ episc. Cæsareæ Cappadoc. in Joannis Apocalypsin commentarius, Theodoro Peltano interprete. Opus Græce nunc primum in lucem prolatum ex illustri Bibl. Palatina. Frid. Sylburgius archetypum Palatinum cum Augustano et Bavarico Ms. contulit, notis et indicibus illustravit. E typogr. Hier. Commelini*, 1519, in-fol.

Le texte grec accompagné de la traduction de Peltan a paru aussi dans l'édition des œuvres de S. Chrysostome, de Commelin, comme supplément à ses commentaires sur le Nouv. Testam., 1596; plus tard dans l'édit. des œuvres de S. Chrysostome de Fronto Ducæus, Francfort, 1723. WELTE.

ANDREÆ (JACQUES), connu dans toute l'Allemagne sous le nom du second Luther (*Lutherus secundus*), naquit le 25 mars 1528 à Waiblingen, petite ville du Wurtemberg. Son père, qui était un forgeron, originaire de Micolau, dans l'évêché d'Eichstädt, s'était établi à Waiblingen, et valut à Andreæ, jusque dans ses dernières années, le surnom de docteur *Schmiedlein* (docteur-forgeron).

Erhard Schnepff, un des réformateurs du Wurtemberg et pasteur à Stuttgart, s'intéressa au jeune Andreæ et obtint pour lui des secours officiels, qui lui permirent de fréquenter en 1539 l'école de Stuttgart. En 1541, âgé de 12 ans, il vint à Tubingue, y étudia les langues, la philosophie et la théologie, et fut à 18 ans nommé diacre de la collégiale de Stuttgart; il se maria la même année. Il eut occasion de montrer son courage lorsque les troupes impériales s'emparèrent de la ville, et que tous les prédicateurs prirent la fuite à la suite des victoires de Charles-Quint. La crainte de l'empereur ayant fait admettre, en 1548, l'Intérim dans le Wurtemberg, Andreæ perdit sa charge et vécut pendant quelque temps avec sa famille à Tubingue, où le soutenait le duc Ulrich. Il y fut nommé catéchiste, puis diacre, et il se signala par d'incessantes sorties contre l'Intérim de l'empereur, qu'il comparait à une prostituée. Le duc Ulrich mourut à cette époque et fut remplacé par son fils Christophe, qui prit Andreæ en grande faveur (1550).

Il fut nommé superintendant de Göppingen et obligé quelque temps après de revenir à Tubingue pour y donner son avis dans la controverse contre Osiandre. Il prit alors le grade de docteur en théologie (19 avril 1553), d'après le désir du duc Christophe, qui lui rendit la place de superintendant. De Göppingen il introduisit la réforme dans les États du comte Louis d'Œttingen, sur la demande du comte. Il en fit de même en 1556 pour les États du comte Ulric de Helfenstein, à Wiesensteig, malgré la vive résistance de la comtesse et des chanoines. La même année, et dans le même but, il fut appelé par le margrave Charles de Bade, et il parvint à réconcilier entre eux les réformateurs très-divisés de ce pays, ainsi que ceux de Rottenbourg, où l'attira, en 1556, le désir du magistrat. C'est ainsi qu'il montra dès lors le talent qu'il avait de réconcilier les esprits, talent qui le rendit plus tard si célèbre et si influent. En 1557 il accompagna le duc Christophe à la diète de Ratisbonne et à la convention de Francfort, prit part quelques mois après à un colloque avec les anabaptistes, à Pfédersheim près de Worms, et, à Worms même, à la conférence religieuse entre les catholiques et les protestants. Cette conférence était présidée par le célèbre Jules de Pflug. Les protestants, fort désunis, s'anathématisaient

réciproquement. Les catholiques renoncèrent à assister à une assemblée évidemment inutile. D'après le témoignage d'Andreæ, ce fut Flaccius l'Illyrien qui fut surtout cause de cette désunion des protestants. Quoi qu'il en soit, le colloque ne pouvait aboutir, puisque les protestants rejetaient d'emblée toutes les preuves de la tradition, et qu'il est impossible, on le sait, de discuter avec celui qui nie les principes, *contra principia negantem.* Andreæ avait, avant cette époque, achevé son ouvrage *de Cœna Domini;* il écrivit alors, à la demande de Brenz, sa réfutation de Staphylus (*Refutatio*), qui avait quitté la réforme et publié un ouvrage où il mettait à découvert les contradictions de Luther et les divisions des réformateurs.

En 1559 Andreæ fut envoyé par son prince, avec des députés, à la diète d'Augsbourg. Il y montra, comme il avait fait à Francfort, sa vivacité luthérienne, s'étant permis, pendant un sermon catholique, d'appeler publiquement le prédicateur un menteur. Il était justifié, disait-il, par son zèle pour « la pure parole de Dieu. » Revenu d'Augsbourg, après avoir assisté à un synode de prédicateurs à Œttingen, il dut, sur l'ordre du duc, se rendre à Stuttgart pour y disputer contre le curé Hagen, favorable aux opinions zwingliennes, et ce fut de là qu'il introduisit la réforme à Iebenhausen, près de Göppingen, avec la permission du duc de Liebenstein. Appelé à Lauingen par le comte palatin Wolfgang, il parvint à faire dominer le luthéranisme dans cette ville et ses environs, livrés aux dissensions des Schwenkfeldiens, des Zwingliens et des anabaptistes, acharnés contre les catholiques, sans pouvoir s'entendre entre eux.

En avril 1561, le duc l'envoya avec Beurlin et Théodoric Schnepff à Erfurt, où l'on devait se concerter sur les moyens de s'opposer à l'introduction des décrets du concile de Trente. Andreæ y commença sa réfutation du concile (*Recusatio consilii Tridentini*), qui devait, disait-il, démontrer aux yeux de tous, d'une manière péremptoire, que le Pape est l'Antechrist. En juin il visita les Églises du haut Palatinat, et en automne il fut envoyé au fameux colloque de Poissy, près de Paris, avec le chancelier Beurlin et le prédicateur de la cour Balthazar Bidembach; mais le colloque, lorsqu'ils arrivèrent, le 19 octobre 1561, à Paris, avait déjà été interrompu par la faute de Théod. de Bèze, qui avait parlé si légèrement de la Cène que les catholiques n'avaient pas voulu l'écouter davantage.

Le cardinal de Lorraine ayant demandé aux protestants d'adopter la confession d'Augsbourg, Bèze les en détourna, et fit ainsi triompher en France le calvinisme aux dépens des doctrines luthériennes. Les théologiens de Wurtemberg étaient arrivés trop tard pour l'empêcher, et, par surcroît de malheur pour eux, le chancelier Beurlin mourut de la peste, dès le neuvième jour de son entrée à Paris. Andreæ lui succéda au titre de chancelier de l'Université et de prévôt de la collégiale de Tubingue, et dès lors il ne se fit plus nulle part rien d'important parmi les protestants d'Allemagne sans qu'Andreæ y prît part. Conférences, colloques, ordonnances ecclésiastiques, discussions dogmatiques, notamment contre Flaccius, son activité suffisait à tout, mais tendait surtout à ramener l'unité dans l'Église protestante, divisée en elle-même par mille controverses théologiques, à y conserver le luthéranisme strict et orthodoxe contre les envahissements du crypto-calvinisme et des autres sectes réformées, et à s'ériger lui-même en Pape luthérien de l'Allemagne (1). Il voulait ainsi achever l'œuvre de la réforme, être véritablement le second Luther, et ne cessait pas d'agir auprès

(1) Arnold, *Hist. de l'Égl. et des hérésies*, p. II, t. XVI, c. 18, n. 18 sq.

des princes allemands pour gagner à ses projets les grands et les théologiens de la cour. Il leur représentait surtout la joie insultante des papistes, qui prétendaient qu'il n'y avait pas deux théologiens protestants qui fussent d'accord en matière de foi. Il fallait leur enlever cette satisfaction diabolique en rédigeant et en adoptant un livre symbolique, nouveau et explicite, qui exposât l'unique, la véritable doctrine luthérienne, et il ne se lassait pas de rédiger et de soumettre à l'approbation des dissidents formulaires sur formulaires. L'un de ces formulaires, auquel Chemnitz prit part, et qui date de 1575, porte le nom de *Livre de Maulbronn*, parce qu'il reçut sa dernière forme à Maulbronn, en Wurtemberg. On en fit une nouvelle rédaction à la convention de Torgau, en 1576, et il fut appelé le *Livre de Torgau*. On l'envoya à tous les princes en leur proposant de l'admettre ; mais, un certain nombre de théologiens ayant élevé de nouvelles objections, Andreæ, Chemnitz et Selneccer se réunirent, en mars 1577, à Kloster-Bergen, près de Magdebourg, pour examiner ces objections et améliorer d'après elles le livre de Torgau. Trois autres grands théologiens s'unirent à eux ; ce furent Chytræus, Musculus et Körner, et c'est ainsi qu'en mai 1577 naquit la *Formule de Kloster-Bergen*. On la nomme aussi et plus fréquemment *Formule de Concorde*, parce qu'elle devait rétablir l'unité parmi les protestants d'Allemagne. Non-seulement Andreæ avait eu la plus grande part à la rédaction de cette formule par l'autorité dont il jouissait, mais ce fut encore lui qui parvint à la faire reconnaître par la plupart des États protestants de l'empire, en 1580, et à établir le luthéranisme orthodoxe le plus strict et une véritable papauté doctrinale, sur le papier. Aussi le nom d'Andreæ devint-il odieux à tous ceux qui, conséquents aux principes négatifs de la réforme, ne voulurent pas se soumettre à l'autorité dogmatique de Luther et des livres symboliques qu'Andreæ cherchait à faire prévaloir par la violence, sans oublier un instant son intérêt privé (1). Ce caractère violent, ambitieux et dominateur, se reconnaît parfaitement dans les traits du portrait original d'Andreæ, que possède encore l'université de Tubingue. Andreæ prit aussi part aux efforts que firent, sans réussir, les philologues Crusius et maître Gerlach (1573), pour protestantiser les Grecs. Il n'eut pas plus de succès dans d'autres tentatives pour luthéraniser les Calvinistes et les catholiques, au colloque tenu à Montbéliard, en 1586, avec Bèze, et à celui des catholiques de Baden, en 1589. Andreæ était un rude et vigoureux écrivain polémiste, et ne composa pas moins de cent cinquante traités ou dissertations aujourd'hui totalement oubliés. Il mourut à Tubingue, en 1590, exalté par les uns, blâmé, peut-être calomnié par les autres, qui lui reprochèrent son avarice, son ambition et sa gourmandise. Sa vie a été écrite en détail par son neveu Valentin (2), dans son ouvrage *Fama Andreana reflorescens* (Argentor., 1630). HÉFÉLÉ.

ANDREÆ (JEAN-VALENTIN), neveu du précédent, naquit le 12 août 1586 à Herrenberg, en Wurtemberg, où son père, frère du célèbre chancelier de Tubingue, était superintendant. Celui-ci devint plus tard, en 1591, abbé luthérien de Königsbronn, et ce fut dans l'école de ce couvent que Valentin reçut sa première éducation. Après avoir terminé ses études théologiques à Tubingue, il tomba dans de mauvaises sociétés, dissipa follement les plus belles années de sa jeunesse, et quitta, plein de repentir et de remords, l'université, en 1607, dans l'espoir de retrouver, en voyageant, la santé du corps et la paix de l'âme. Après

(1) Arnold, *Hist. de l'Égl. et des Hérés.*, n. 21.
(2) *Voy.* l'article suivant.

avoir erré longtemps dans le monde, il résolut de rentrer dans sa patrie et demanda une fonction ecclésiastique; mais il fut refusé, sans qu'on lui laissât même d'espoir pour l'avenir, et il dut chercher à se tirer tristement d'affaire, en acceptant de modestes fonctions d'instituteur. Son père était mort depuis longtemps et n'avait pas laissé de fortune. Tubingue ayant été dévastée par une peste, en 1610, Valentin quitta de nouveau cette ville, se remit à voyager et trouva un bon accueil à Genève, chez le prédicateur Jean Scaron. Il y approuva, entre autres institutions de Calvin, celle du tribunal des mœurs, qui, toutes les semaines, jugeait et condamnait les fautes morales des citoyens, comme le jurement, le jeu, les disputes, les débauches et les désordres de tous genres. Au déclin de sa vie, lorsque Valentin écrivit sa biographie, il exprima encore le regret de ne pas voir dans tous les pays chrétiens cette institution d'un tribunal moral. De Genève il se rendit en France, revint à Tubingue, où il demeura, en qualité de précepteur d'un jeune de Gemmingen, de Rappenau, près de Wimpfen, dans la maison d'un professeur de théologie, nommé Mathieu Hafenreffer, qui eut beaucoup d'influence sur lui. A la mort de ce dernier il se trouva de nouveau sans place et sans protecteur, se remit en route, traversa l'Autriche, parcourut l'Italie, revint au bout de quelques mois, obtint, après avoir subi un examen théologique, le droit de commensal au couvent de Tubingue, jusqu'à ce qu'en 1614 il devint diacre de Vaihingen, petite ville du Wurtemberg. Le zèle qu'il déploya lui fit beaucoup d'ennemis parmi une bourgeoisie fort corrompue; mais il se consolait en entretenant une correspondance active avec les amis qu'il s'était acquis dans ses voyages, tels que l'astronome Kepler et le célèbre jurisconsulte de Tubingue Christophe Besold, qui devint catholique plus tard, et en composant près de quarante ouvrages, dont la plupart furent faits à Vaihingen même. Ses écrits le rendirent de plus en plus odieux aux sentinelles de la Sion luthérienne. Depuis la formule de Concorde, la théologie luthérienne était tombée dans une décadence désolante pour les protestants qui avaient conservé quelque foi et quelque piété.

La scolastique luthérienne avait tous les défauts sans avoir aucune des qualités de l'ancienne scolastique; il fallait admettre sans contrôle la lettre des symboles. Le principe de la liberté protestante succombait sous la tyrannie d'une foi nouvelle, purement fondée sur l'autorité; le Christianisme vivant était étouffé sous des disputes de mots et d'obscures subtilités d'école. Les théologiens mystiques, Arnd à leur tête, se plaignaient hautement de cette décadence de la foi et de la justice chrétiennes, et cherchaient à s'opposer activement à cette froide et stérile tendance, en ressuscitant, comme ils le pouvaient, l'esprit du Christianisme. Valentin Andreæ appartenait à cette classe de mystiques convaincus, et il employa son esprit et son talent, ses connaissances et son imagination, à ramener, pensait-il, ses contemporains dans la voie du Christianisme véritable, vivant et pratique, de la Bible. En même temps il combattit énergiquement, par exemple dans son *Theophilus*, l'éducation païenne qu'on donnait à la jeunesse. La franchise avec laquelle il signalait et flagellait les vices de son temps continua à lui attirer beaucoup d'ennemis. Un de ses plus importants écrits fut son *Ménippe* (du nom d'un ancien philosophe cynique fort mordant), recueil de cent dialogues qu'il avait composés, étant diacre, à Vaihingen. Un passage du deuxième dialogue peut donner une idée de la manière d'Andreæ. « Je voudrais, disait-il, offrir quelque chose à tous et à chacun, et reprendre quelque

chose à chacun et à tous. Je souhaiterais : aux princes plus de piété et moins de dissipation ; aux conseillers plus de courage et moins d'égoïsme ; aux consistoires plus de miséricorde et moins de bassesse ; aux gentilshommes plus de bravoure et moins de superbe ; aux théologiens plus de vertus et moins d'ambition ; aux juristes plus de conscience et moins de profit ; aux médecins plus d'expérience et moins d'envie ; aux professeurs plus de bon sens et moins de présomption ; aux hommes d'école plus de solide érudition et moins de subtilité ; aux hommes d'État plus de sincérité et moins d'athéisme ; aux étudiants plus d'assiduité au travail, moins de dépenses ; aux soldats plus de parole de Dieu, moins de grossièreté ; aux curés plus de vigilance et moins de revenus. » Le langage rude et sincère de l'auteur de *Ménippe* excita chez beaucoup de ses contemporains une sorte de rage contre lui ; certains professeurs de Tubingue surtout se trouvèrent profondément blessés, obtinrent une prohibition du livre et outragèrent grossièrement l'auteur, tandis que d'autres, notamment le célèbre théologien luthérien Jean Gerhard, trouvaient grand plaisir à ce langage libre et hardi. En 1620, immédiatement après l'ouverture de la guerre de Trente-Ans, Andreæ devint superintendant à Calw, et pendant vingt-neuf ans il y remplit ses fonctions avec zèle et charité, au milieu des horreurs de la guerre. Il y créa la grande association des teinturiers en faveur des pauvres, et sauva des centaines de malheureux des horreurs de la famine. En 1634 il perdit toute sa fortune à la suite du pillage et de la destruction de Calw, après la bataille de Nördlingen. Il dépeignit les malheurs de son temps dans un poëme touchant : *Threni Calvenses*. — Au milieu de tous ces désastres, Andreæ fut accusé de fomenter l'hérésie, de favoriser le wégélianisme, de soutenir les Rose-Croix. Pour se justifier il publia une profession de foi dans laquelle il proclama son adhésion à la Confession d'Augsbourg et à la formule de Concorde, et son horreur de la tyrannie papale, de l'orgueil calviniste, de l'hypocrisie des anabaptistes. En témoignage de sa sincérité il invoquait « la Très-Sainte Trinité et son immaculée fiancée, l'Église évangélique luthérienne, » et affirmait qu'il avait toujours été des premiers à se moquer de la fable des Rose-Croix. Cette déclaration plut si fort à la faculté de théologie de Tubingue qu'elle lui accorda par collation le grade de docteur (1641). Il avait été, dès 1639, appelé à Stuttgart en qualité de prédicateur de la cour et de conseiller consistorial ; mais il se trouva singulièrement malheureux dans cette situation, parce qu'il voyait le mal partout, le remède nulle part, que personne ne répondait à ses conseils, et que le dernier des soucis de chacun était de penser à son âme et à son salut. Il tomba dans une profonde mélancolie et négligea toute autre occupation que celle de la prédication. Sa correspondance avec quelques amis le consolait encore, notamment les lettres du duc de Wolfenbuttel, Auguste de Brunswick, qui, dès 1642, l'avait nommé son conseiller ecclésiastique (correspondant) et lui avait accordé des honoraires convenables. En 1653 ou 1654 il fut nommé prélat de Bebenhausen, s'y trouva plus malheureux que jamais, surtout lorsqu'il vit les maîtres de l'école du couvent mettre son orthodoxie en doute, et accepta comme une délivrance sa nomination de prélat et superintendant général d'Adelberg. Il mourut, avant de s'y rendre, en 1654, à Stuttgart.

Son grand admirateur, Arnold, a énuméré dans son *Histoire* (1) ses

(1) T. II, liv. XVII, c. 6, § 13.

nombreux ouvrages avec leurs curieux titres. Un de ces ouvrages, le *Hercules Christianus*, a été, en 1846, publié par un des descendants d'Andreæ, à Francfort, chez Zimmer, en langue allemande, avec portraits, armes, fac-simile. Son livre *Reipublicæ Christianopolitanæ descriptio*, de 1619, dans lequel il donne le plan d'un État chrétien, est très-célèbre.

Un point de la vie d'Andreæ qui reste obscur est celui de ses rapports avec la société des Rose-Croix ; on n'a pas encore clairement établi s'il faut ou non le reconnaître comme l'auteur du livre *Fama fraternitatis*, qui parut en 1614 à ce sujet. Arnold et Hossbach (1), le biographe récent d'Andreæ, le lui ont attribué. Comme c'était en effet à l'occasion de ce livre que s'était fondée la société fanatique des Rose-Croix, Andreæ chercha à repousser toute solidarité avec elle en la combattant, en se moquant d'elle, et en faisant un appel à la fraternité chrétienne dans un nouvel écrit intitulé : *Fraternitas Christi*. Quoi qu'il en soit, ce furent quelques-uns de ses amis, pasteurs du Wurtemberg et de Nuremberg, qui, en 1628, se réunirent pour former l'alliance des Rose-Croix.

Pour plus de détails, voyez Arnold, dans son *Hist. de l'Égl. et des Hérés.*, l. c., et t. II, liv. XVII, c. 18. Hossbach, *Andreæ et son temps*, Berlin, 1819. *Autobiographie d'Andreæ*, écrite en latin, inédite. Weismann, *Hist. eccl.*, t. II, p. 932 sq. en a donné des extraits. On trouve aussi une biographie d'Andreæ dans le *Répert. de Wurtemb.*, II, p. 274. Il n'y a pas d'édition complète de ses œuvres. Ses *Poésies*, traduites par Sonntag, pasteur de Riga, ont été publiées, dès 1786, par Herder, avec une préface ; elles se trouvent aussi dans les *Feuilles détachées* de Herder, t. V, p. 1-74 et 95-161.

HÉFÉLÉ.

(1) Page 99.

ANDREÆ (JEAN), (*Joannes de Andrea*) fut un des plus fameux canonistes du commencement du quatorzième siècle, docteur à Bologne en 1301, puis professeur de droit, membre de la députation envoyée en 1328 au Pape Jean XXII à Avignon, auteur de nombreux et savants ouvrages sur le droit canon. On le surnommait *Pater juris canonici et omnium juris canonici interpretum facilis princeps*. Il mourut de la peste le 7 juillet 1348.

ANDREAS ou ANDRÉ I (*roi de Hongrie*), 1046-1061, parent du roi saint Étienne, fut élevé au trône par une révolution que les Madgyars firent éclater contre la domination étrangère, sous le roi Pierre I[er] et contre leur suzerain allemand le roi Henri III. Les Hongrois se jetèrent sur les évêques, les moines et les prêtres, et les massacrèrent, avec l'approbation d'Andreas et de son frère Leventa. Le saint roi Étienne avait introduit le Christianisme parmi ce peuple sauvage à l'aide des troupes allemandes et italiennes. L'insurrection qui avait pour but de les chasser, de délivrer les Hongrois « de la rage des Allemands, » et de rétablir le paganisme, éclata pendant que Henri III était parti pour Rome, afin d'éteindre le grand schisme de Benoît IX, de Sylvestre III et de Grégoire VI. Elle coûta la vie à Pierre, à qui on avait crevé les yeux, et à trois évêques; et la crainte de voir renaître les scènes barbares dont les pays voisins de la Hongrie, l'Allemagne surtout, avaient été témoins pendant cinquante-cinq ans (jusqu'à la bataille des peuples au Lechfeld), était si fondée que Henri III fit à plusieurs reprises une expédition contre la Hongrie, et qu'un an avant sa mort Bretislaw, duc de Bohême, résolut d'envahir la Hongrie, dans le but d'anéantir « ce paganisme des Scythes. » Andreas, pour reconquérir au Christianisme, et par conséquent à l'empire, la Hongrie si nécessaire à la

défense de l'Europe orientale, appela Léon IX à son secours. Le Pape se rendit lui-même en Hongrie, en 1052, sans pouvoir réussir toutefois à rétablir les choses sur le pied où elles étaient sous le roi Pierre. Cependant il parvint au but principal, la restauration du Christianisme en Hongrie. Henri promit sa fille Sophie à Salomon, fils d'Andreas, et le roi madgyar, délivré du tribut qu'il payait à l'empereur d'Allemagne, chercha à réédifier ce qui avait été renversé au commencement de son règne. Les évêchés fondés par S. Étienne furent pourvus d'évêques. L'ordre des Bénédictins, qui fonda un couvent dans la presqu'île Tisney, reçut de nouveau la mission de convertir les barbares hongrois. Salomon, déjà marié à la sœur de Henri IV, fut couronné comme successeur de son père, et Andreas semblait avoir solidement établi l'avenir de sa race et celui de son gouvernement, lorsque l'exclusion de son frère Bela, auquel il avait promis sa succession à l'époque où il était encore sans enfants, suscita une guerre civile. Andreas tâcha de s'assurer le secours des Allemands; mais, s'étant laissé entraîner à un combat avec son frère alors qu'il n'était encore qu'à la tête de sa petite armée allemande, et n'ayant pas voulu attendre le renfort des Bohêmes qui venaient à son aide, il fut battu, jeté à bas de son cheval et foulé aux pieds des fuyards et de leurs vainqueurs. Cf. *Historia critica regum Hungariæ stirpis Arpadianæ, ex fide domesticorum et exterorum scriptorum concinnata a Stephano Katona*, t. I et II, Pestini, 1779.

ANDREWS (S.-), évêché d'Écosse dont l'érection remonte fort haut. A la fin de la loi religieuse du roi Kennet (Canut), il est dit que ce prince, après la destruction de la ville d'Abbernethum, transporta de là le siége épiscopal au temple de Régulus, qui fut appelé depuis lors église de Saint-André. On nomma ses évêques les grands évêques d'Écosse, car ce royaume n'était pas encore divisé en diocèses; chaque évêque exerçait sa charge où cela lui convenait, et cet état de choses subsista jusqu'à la nouvelle organisation fondée par Malcolm III (1057-1095) (1). Quelques-uns placent l'érection de S.-Andrews vers 850. Plus tard York et Cantorbéry se disputèrent la juridiction sur cet évêché, comme on peut le voir dans une lettre d'Anselme à Thomas d'York, où il lui défend de consacrer le nouvel évêque de S.-Andrews. Clément III, dans une lettre adressée au roi d'Écosse Guillaume (2), déclara exempts les évêques d'Écosse, et parmi eux notamment celui de S.-Andrews (3). Dans la suite le siége épiscopal de cette ville fut distingué par divers priviléges, celui, par exemple de couronner les rois du pays (4). En 1471, Sixte IV érigea S.-Andrews en église métropolitaine et primatiale d'Écosse. (Dans la même année Glascow devint archevêché.) La nouvelle métropole eut sous sa juridiction les évêchés de :

1° Dunkeld;
2° Old-Aberdeen (*Aberdonensis* ep.);
3° Elgin (*Moraviensis* ep.);
4° Dornock (*Cathenensis*);
5° Dumblain (*Dumblanensis*);
6° Brechin;
7° Chomrin (*Rosensis*);
8° Kirkwall (*Orcadiensis*) (5).

Glascow eut sous sa juridiction les évêchés de :

1° Whitehorn (*Candidæ Casæ seu Gallovidiæ*);
2° Lismone (*Lesmonensis* ep. *seu Argatheliæ*);
3° Sodor, dans l'île de Man, d'où *Insu-*

(1) Mansi, t. XIV, p. 783.
(2) Ibid., XXII, p. 548.
(3) Baronius ad ann. 1192, n. 4.
(4) Raynald, ad. a. 1329, n. 79.
(5) Conf. Labbé, *Concil.*, t. XIII, p. 1448.

lanum Hebridanum. Le siége épiscopal eut une Université depuis 1412 (1), depuis 1468 selon Raynald, qui prétend en avoir vu le diplôme (2). Glascow obtint également une Université en 1453, Old-Aberdeen en 1477 (3).

KERKER.

ANDRONIQUE gouverna Antioche au nom d'Antiochus Epiphane pendant que celui-ci était allé en Cilicie apaiser les troubles élevés dans Tarse et Mallo. Ménélas, grand prêtre, après avoir dépouillé le temple et gagné la faveur d'Andronique par de riches présents, le poussa à faire tuer traîtreusement le grand prêtre Onias III, qui avait été déposé et vivait en exil à Antioche. Lorsque Antiochus revint de l'Asie Mineure, il punit le crime d'Andronique par un supplice ignominieux (4). Josèphe, en parlant d'Onias et de Ménélas, passe ce fait sous silence (5).

ANE (חֲמוֹר, au féminin אָתוֹן, une fois seulement חֲמוֹר est employé pour désigner l'ânesse) (6). L'âne domestique était un animal que les anciens Hébreux et les Orientaux en général estimaient beaucoup et employaient souvent. Dans les contrées méridionales de l'Orient, l'âne est beaucoup plus beau, plus actif, plus prompt qu'en Occident, et sous certains rapports on l'y préfère, encore de nos jours, au cheval. Tavernier, par exemple, assure qu'en Perse de beaux ânes qu'on monte sont plus chers que les meilleurs chevaux (7). Le mot חֲמוֹר (de חָמַר, être rouge), qui est aussi le mot arabe et aramaïque (חֲמָרָא), vient de la couleur habituelle de l'animal, ce qui l'avait rendu méprisable et odieux aux anciens Égyptiens, parce que chez eux le rouge était la couleur de Typhon, le dieu du mal. Les patriarches Abraham (1) et Jacob (2) avaient déjà des ânes dans leurs troupeaux, et plus tard on les voit paraître souvent chez les Hébreux. On s'en servait comme de bête de monture et bête de somme (3), pour labourer (4), faire tourner les meules des moulins (5) ; les plus petits portaient des charges sous la conduite des esclaves. — On les aimait surtout dans les montagnes, à cause de la sûreté de leur allure, et ils étaient montés non-seulement par les gens du peuple, mais par les personnages les plus distingués. Moïse, à son retour d'Égypte, ramenait sa femme et ses fils sur des ânes (6); Balaam montait une ânesse en allant de Mésopotamie vers Moab (7); chacun des 30 fils de Jaïr, juge d'Israël, montait le poulain d'une ânesse (8), ainsi que les 40 fils et les 30 petits-fils du juge Abdon (9); Siba amena, entre autres présents, deux ânes à David (10). Il y a maints autres exemples qui prouvent que l'âne était la monture habituelle des Hébreux, surtout dans les temps les plus anciens, alors que les chevaux étaient encore une rareté. Les gens de marque cherchaient des ânes blancs ou zébrés de blanc (11). On s'en servait aussi à la guerre, mais, selon toute apparence, seulement comme de bête de somme (12), quoique de la cavalerie montée sur des ânes ne soit pas une chose inouïe dans

(1) Labbé, t. XIII, p. 869.
(2) R. ad ann. 1469, n. 31.
(3) Conf. Wiltsch, *Géogr. et Stat. ecclés.*, II, p. 228.
(4) II *Mach.*, 4, 30 sq.
(5) *De Bell. Jud.*, XII, 5, 1.
(6) II *Rois*, 19, 27.
(7) *Voyage*, IV, 3.

(1) *Genes.*, 12, 16; 22, 3; 24, 35.
(2) *Ibid.*, 30, 43; 32, 6.
(3) I *Rois*, 16, 20. II *Rois*, 16, 1. *Néh.*, 13, 15.
(4) *Deut.*, 22, 10. *Isaïe*, 30, 24; 32, 20.
(5) *Matth.*, 18, 6. *Luc*, 17, 2.
(6) *Exode*, 4, 20.
(7) *Nombr.*, 22, 21 sq.
(8) *Juges*, 10, 4.
(9) *Ibid.*, 12, 14.
(10) II *Rois*, 16, 1 sq.
(11) *Juges*, 5, 10.
(12) IV *Rois*, 7, 7.

l'antique Orient (1), et qu'Isaïe en fasse mention en parlant de l'armée des Mèdes et des Perses (2). On ne se servait pas de selle en les montant; on posait simplement sur leur dos une couverture ou un vêtement. L'âne étant un animal si utile et si estimé, ce n'était pas une injure que de s'en servir comme de terme de comparaison; ainsi, dans la bénédiction de Jacob, Issachar est nommé un âne osseux (3); ainsi, dans les temps bien postérieurs, le calife Mervan II fut nommé l'âne de Mésopotamie (4). Les rabbins le proposent souvent comme modèle de zèle, et les cabalistes comme symbole de la sagesse (5).

Malgré tout cela, l'âne était un animal impur et ne pouvait être ni sacrifié ni mangé; c'est pourquoi il fallait racheter le premier né de l'âne par un agneau, ou il fallait le tuer (6); et le livre IV des Rois (7) donne comme preuve d'une famine extrême qu'à Samarie, assiégée par Benhadad, on en fut réduit à manger de la viande d'âne. Quant à la prétendue adoration de l'âne par les Juifs, c'est une pure calomnie de leurs ennemis, qui la tournèrent bientôt aussi contre les Chrétiens (8). Josèphe défend déjà les Juifs à ce sujet (9), et, plus tard, Tertullien s'élève avec force contre Tacite, et l'accuse de parler des affaires et des mœurs des Juifs sans les connaître (10). Quant à ce qui peut avoir été l'occasion de cette calomnie, ou plutôt quant à l'origine de la tradition d'après laquelle les Juifs, dans le désert, auraient été conduits par un âne vers une source abondante, c'est ce qu'il est désormais difficile de constater. Cf. Bochart, *Hierozoïcon*, P. I, L. II, c. 12-18. WELTE.

(1) Conf. Strab., *Géogr.*, XV, 2, 24. Hérod., *Hist.*, IV, 129.
(2) *Is.*, 21, 7.
(3) *Genes.*, 49, 14.
(4) Conf. Freytag, *Hist. Halebi*, p. 59.
(5) Conf. Warnekros, *Antiq. hébr.*, p. 80 sq.
(6) *Exode*, 13, 13; 34, 20.
(7) 6, 25.
(8) Conf. *Tertull. ad Nation.*, I, 14.
(9) *Contra Ap.*, II, 7.
(10) *Apolog.*, c. 16.

ANE (FÊTE DE L'), *festum asinorum*. Cette fête, comme celle des fous (1), se célébrait dans quelques églises de France au moyen âge. Elle avait lieu en des temps divers, et différait suivant qu'on voulait représenter l'entrée de N.-S. dans Jérusalem sur un âne, ou la fuite de la sainte famille en Égypte, par exemple à Rouen à Noël, à Beauvais le 14 juin. Ce fut d'abord dans de pieuses intentions; mais bientôt la fête devint ridicule, et ce ne fut plus qu'une mascarade. Ainsi on revêtait l'âne d'un surplis, et pendant son entrée dans l'église on chantait un cantique latin dont chaque strophe se terminait par le refrain : *Hé, sire âne!* etc. (2). Les Papes, leurs légats, les évêques prirent de bonne heure à tâche d'abolir cette mascarade, qui se maintint néanmoins, dans certaines localités, jusqu'au quinzième siècle. Nicolas de Clémengis, par son écrit : *de Novis Celebritatibus non instituendis*, et surtout le concile de Bâle, mirent fin à ces solennités ridicules. Cf. Schröck, *Hist. de l'Egl. chrét.*, t. XXVIII, p. 273. Meiners, *Compar. hist. du moyen âge*, 2ᵉ P., p. 250. Du Cange, *Gloss.* au mot *Festum asinorum*.

ANER, ville des Lévites, dans la moitié de la tribu de Manassé, en deçà du Jourdain (3), qui n'est pas nommée dans le livre de Josué (4).

ANGARIÆ, corvées qui étaient déjà exigées dans le droit romain et qu'au moyen âge les seigneurs terriens, ainsi que l'Église, avaient le droit de demander, comme propriétaires fonciers, à leurs vassaux. A ces corvées furent

(1) *Voy.* ce mot.
(2) *Voy. Histoire du comique grotesque*, par Flœgel, p. 167 sq.
(3) I *Paralip.*, 6, 55.
(4) 21, 25.

lanum Hebridanum. Le siége épiscopal eut une Université depuis 1412 (1), depuis 1468 selon Raynald, qui prétend en avoir vu le diplôme (2). Glascow obtint également une Université en 1453, Old-Aberdeen en 1477 (3).

KERKER.

ANDRONIQUE gouverna Antioche au nom d'Antiochus Epiphane pendant que celui-ci était allé en Cilicie apaiser les troubles élevés dans Tarse et Mallo. Ménélas, grand prêtre, après avoir dépouillé le temple et gagné la faveur d'Andronique par de riches présents, le poussa à faire tuer traîtreusement le grand prêtre Onias III, qui avait été déposé et vivait en exil à Antioche. Lorsque Antiochus revint de l'Asie Mineure, il punit le crime d'Andronique par un supplice ignominieux (4). Josèphe, en parlant d'Onias et de Ménélas, passe ce fait sous silence (5).

ANE (חֲמוֹר, au féminin אָתוֹן, une fois seulement חֲמוֹר est employé pour désigner l'ânesse) (6). L'âne domestique était un animal que les anciens Hébreux et les Orientaux en général estimaient beaucoup et employaient souvent. Dans les contrées méridionales de l'Orient, l'âne est beaucoup plus beau, plus actif, plus prompt qu'en Occident, et sous certains rapports on l'y préfère, encore de nos jours, au cheval. Tavernier, par exemple, assure qu'en Perse de beaux ânes qu'on monte sont plus chers que les meilleurs chevaux (7). Le mot חֲמוֹר (de חָמַר, être rouge), qui est aussi le mot arabe et aramaïque (חֲמָרָא), vient de la couleur habituelle de l'animal, ce qui l'avait rendu méprisable et odieux aux anciens Égyptiens, parce que chez eux le rouge était la couleur de Typhon, le dieu du mal. Les patriarches Abraham (1) et Jacob (2) avaient déjà des ânes dans leurs troupeaux, et plus tard on les voit paraître souvent chez les Hébreux. On s'en servait comme de bête de monture et bête de somme (3), pour labourer (4), faire tourner les meules des moulins (5) ; les plus petits portaient des charges sous la conduite des esclaves. — On les aimait surtout dans les montagnes, à cause de la sûreté de leur allure, et ils étaient montés non-seulement par les gens du peuple, mais par les personnages les plus distingués. Moïse, à son retour d'Égypte, ramenait sa femme et ses fils sur des ânes (6) ; Balaam montait une ânesse en allant de Mésopotamie vers Moab (7); chacun des 30 fils de Jaïr, juge d'Israël, montait le poulain d'une ânesse (8), ainsi que les 40 fils et les 30 petits-fils du juge Abdon (9); Siba amena, entre autres présents, deux ânes à David (10). Il y a maints autres exemples qui prouvent que l'âne était la monture habituelle des Hébreux, surtout dans les temps les plus anciens, alors que les chevaux étaient encore une rareté. Les gens de marque cherchaient des ânes blancs ou zébrés de blanc (11). On s'en servait aussi à la guerre, mais, selon toute apparence, seulement comme de bête de somme (12), quoique de la cavalerie montée sur des ânes ne soit pas une chose inouïe dans

(1) Labbé, t. XIII, p. 869.
(2) R. ad ann. 1468, n. 31.
(3) Conf. Willsch, *Géogr. et Stat. ecclés.*, II, p. 228.
(4) II *Mach.*, 4, 30 sq.
(5) *De Bell. Jud.*, XII, 5, 1.
(6) II *Rois*, 19, 27.
(7) *Voyage*, IV, 3.

(1) *Genes.*, 12, 16 ; 22, 3 ; 24, 35.
(2) *Ibid.*, 30, 43 ; 32, 6.
(3) I *Rois*, 16, 20. II *Rois*, 16, 1. *Néh.*, 13, 15.
(4) *Deut.*, 22, 10. *Isaïe*, 30, 24 ; 32, 20.
(5) *Matth.*, 18, 6. *Luc*, 17, 2.
(6) *Exode*, 4, 20.
(7) *Nombr.*, 22, 21 sq.
(8) *Juges*, 10, 4.
(9) *Ibid.*, 12, 14.
(10) II *Rois*, 16, 1 sq.
(11) *Juges*, 5, 10.
(12) IV *Rois*, 7, 7.

l'antique Orient (1), et qu'Isaïe en fasse mention en parlant de l'armée des Mèdes et des Perses (2). On ne se servait pas de selle en les montant; on posait simplement sur leur dos une couverture ou un vêtement. L'âne étant un animal si utile et si estimé, ce n'était pas une injure que de s'en servir comme de terme de comparaison; ainsi, dans la bénédiction de Jacob, Issachar est nommé un âne osseux (3); ainsi, dans les temps bien postérieurs, le calife Mervan II fut nommé l'âne de Mésopotamie (4). Les rabbins le proposent souvent comme modèle de zèle, et les cabalistes comme symbole de la sagesse (5).

Malgré tout cela, l'âne était un animal impur et ne pouvait être ni sacrifié ni mangé; c'est pourquoi il fallait racheter le premier né de l'âne par un agneau, ou il fallait le tuer (6); et le livre IV des Rois (7) donne comme preuve d'une famine extrême qu'à Samarie, assiégée par Benhadad, on en fut réduit à manger de la viande d'âne. Quant à la prétendue adoration de l'âne par les Juifs, c'est une pure calomnie de leurs ennemis, qui la tournèrent bientôt aussi contre les Chrétiens (8). Josèphe défend déjà les Juifs à ce sujet (9), et, plus tard, Tertullien s'élève avec force contre Tacite, et l'accuse de parler des affaires et des mœurs des Juifs sans les connaître (10). Quant à ce qui peut avoir été l'occasion de cette calomnie, ou plutôt quant à l'origine de la tradition d'après laquelle les Juifs, dans le désert, auraient été conduits par un âne vers une source abondante, c'est ce qu'il est désormais difficile de constater. Cf. Bochart, *Hierozoïcon*, P. I, L. II, c. 12-18. WELTE.

(1) Conf. Strab., *Géogr.*, XV, 2, 24. Hérod., *Hist.*, IV, 129.
(2) *Is.*, 21, 7.
(3) *Genes.*, 49, 14.
(4) Conf. Freytag, *Hist. Halebi*, p. 59.
(5) Conf. Warnekros, *Antiq. hébr.*, p. 80 sq.
(6) *Exode*, 13, 13; 34, 20.
(7) 6, 25.
(8) Conf. *Tertull. ad Nation.*, I, 14.
(9) *Contra Ap.*, II, 7.
(10) *Apolog.*, c. 16.

ANE (FÊTE DE L'), *festum asinorum*. Cette fête, comme celle des fous (1), se célébrait dans quelques églises de France au moyen âge. Elle avait lieu en des temps divers, et différait suivant qu'on voulait représenter l'entrée de N.-S. dans Jérusalem sur un âne, ou la fuite de la sainte famille en Égypte, par exemple à Rouen à Noël, à Beauvais le 14 juin. Ce fut d'abord dans de pieuses intentions; mais bientôt la fête devint ridicule, et ce ne fut plus qu'une mascarade. Ainsi on revêtait l'âne d'un surplis, et pendant son entrée dans l'église on chantait un cantique latin dont chaque strophe se terminait par le refrain : *Hé, sire âne!* etc. (2). Les Papes, leurs légats, les évêques prirent de bonne heure à tâche d'abolir cette mascarade, qui se maintint néanmoins, dans certaines localités, jusqu'au quinzième siècle. Nicolas de Clémengis, par son écrit : *de Novis Celebritatibus non instituendis*, et surtout le concile de Bâle, mirent fin à ces solennités ridicules. Cf. Schröck, *Hist. de l'Egl. chrét.*, t. XXVIII, p. 273. Meiners, *Compar. hist. du moyen âge*, 2ᵉ P., p. 250. Du Cange, *Gloss.* au mot *Festum asinorum*.

ANER, ville des Lévites, dans la moitié de la tribu de Manassé, en deçà du Jourdain (3), qui n'est pas nommée dans le livre de Josué (4).

ANGARIÆ, corvées qui étaient déjà exigées dans le droit romain et qu'au moyen âge les seigneurs terriens, ainsi que l'Église, avaient le droit de demander, comme propriétaires fonciers, à leurs vassaux. A ces corvées furent

(1) *Voy.* ce mot.
(2) *Voy. Histoire du comique grotesque*, par Flœgel, p. 167 sq.
(3) I *Paralip.*, 6, 55.
(4) 21, 25.

lanum Hebridanum. Le siége épiscopal eut une Université depuis 1412 (1), depuis 1468 selon Raynald, qui prétend en avoir vu le diplôme (2). Glascow obtint également une Université en 1453, Old-Aberdeen en 1477 (3).

KERKER.

ANDRONIQUE gouverna Antioche au nom d'Antiochus Épiphane pendant que celui-ci était allé en Cilicie apaiser les troubles élevés dans Tarse et Mallo. Ménélas, grand prêtre, après avoir dépouillé le temple et gagné la faveur d'Andronique par de riches présents, le poussa à faire tuer traîtreusement le grand prêtre Onias III, qui avait été déposé et vivait en exil à Antioche. Lorsque Antiochus revint de l'Asie Mineure, il punit le crime d'Andronique par un supplice ignominieux (4). Josèphe, en parlant d'Onias et de Ménélas, passe ce fait sous silence (5).

ANE (חֲמוֹר, au féminin אָתוֹן, une fois seulement חֲמוֹר est employé pour désigner l'ânesse) (6). L'âne domestique était un animal que les anciens Hébreux et les Orientaux en général estimaient beaucoup et employaient souvent. Dans les contrées méridionales de l'Orient, l'âne est beaucoup plus beau, plus actif, plus prompt qu'en Occident, et sous certains rapports on l'y préfère, encore de nos jours, au cheval. Tavernier, par exemple, assure qu'en Perse de beaux ânes qu'on monte sont plus chers que les meilleurs chevaux (7). Le mot חֲמוֹר (de חָמַר, être rouge), qui est aussi le mot arabe et araméique (חֲמָרָא), vient de la couleur habituelle de l'animal, ce qui l'avait rendu méprisable et odieux aux anciens Égyptiens, parce que chez eux le rouge était la couleur de Typhon le dieu du mal. Les patriarches Abraham (1) et Jacob (2) avaient déjà des ânes dans leurs troupeaux, et plus tard on les voit paraître souvent chez les Hébreux. On s'en servait comme de bête de monture et bête de somme (3), pour labourer (4), faire tourner les meules des moulins (5) ; les plus petits portaient des charges sous la conduite des esclaves. — On les aimait surtout dans les montagnes, à cause de la sûreté de leur allure, et ils étaient montés non-seulement par les gens du peuple, mais par les personnages les plus distingués. Moïse, à son retour d'Égypte, ramenait sa femme et ses fils sur des ânes (6) ; Balaam montait une ânesse en allant de Mésopotamie vers Moab (7); chacun des 30 fils de Jaïr, juge d'Israël, montait le poulain d'une ânesse (8), ainsi que les 40 fils et les 30 petits-fils du juge Abdon (9); Siba amena, entre autres présents, deux ânes à David (10). Il y a maints autres exemples qui prouvent que l'âne était la monture habituelle des Hébreux, surtout dans les temps les plus anciens, alors que les chevaux étaient encore une rareté. Les gens de marque cherchaient des ânes blancs ou zébrés de blanc (11). On s'en servait aussi à la guerre, mais, selon toute apparence, seulement comme de bête de somme (12), quoique de la cavalerie montée sur des ânes ne soit pas une chose inouïe dans

(1) Labbé, t. XIII, p. 869.
(2) R. ad ann. 1469, n. 31.
(3) Conf. Wiltsch, *Géogr. et Stat. ecclés.*, II, p. 228.
(4) II *Mach.*, 4, 30 sq.
(5) *De Bell. Jud.*, XII, 5, 1.
(6) II *Rois*, 19, 27.
(7) *Voyage*, IV, 3.

(1) *Genes.*, 12, 16 ; 32, 5 ; 24, 35.
(2) *Ibid.*, 30, 43 ; 32, 6.
(3) I *Rois*, 16, 20. II *Rois*, 16, 1. *Néh.*, 13, 15.
(4) *Deut.*, 22, 10. *Isaïe*, 30, 24 ; 32, 20.
(5) *Matth.*, 18, 6. *Luc*, 17, 2.
(6) *Exode*, 4, 20.
(7) *Nombr.*, 22, 21 sq.
(8) *Juges*, 10, 4.
(9) *Ibid.*, 12, 14.
(10) II *Rois*, 16, 1 sq.
(11) *Juges*, 5, 10.
(12) IV *Rois*, 7, 7.

l'antique Orient (1), et qu'Isaïe en fasse mention en parlant de l'armée des Mèdes et des Perses (2). On ne se servait pas de selle en les montant; on posait simplement sur leur dos une couverture ou un vêtement. L'âne étant un animal si utile et si estimé, ce n'était pas une injure que de s'en servir comme de terme de comparaison; ainsi, dans la bénédiction de Jacob, Issachar est nommé un âne osseux (3); ainsi, dans les temps bien postérieurs, le calife Mervan II fut nommé l'âne de Mésopotamie (4). Les rabbins le proposent souvent comme modèle de zèle, et les cabalistes comme symbole de la sagesse (5).

Malgré tout cela, l'âne était un animal impur et ne pouvait être ni sacrifié ni mangé; c'est pourquoi il fallait racheter le premier né de l'âne par un agneau, ou il fallait le tuer (6); et le livre IV des Rois (7) donne comme preuve d'une famine extrême qu'à Samarie, assiégée par Benhadad, on en fut réduit à manger de la viande d'âne. Quant à la prétendue adoration de l'âne par les Juifs, c'est une pure calomnie de leurs ennemis, qui la tournèrent bientôt aussi contre les Chrétiens (8). Josèphe défend déjà les Juifs à ce sujet (9), et, plus tard, Tertullien s'élève avec force contre Tacite, et l'accuse de parler des affaires et des mœurs des Juifs sans les connaître (10). Quant à ce qui peut avoir été l'occasion de cette calomnie, ou plutôt quant à l'origine de la tradition d'après laquelle les Juifs, dans le désert, auraient été conduits par un âne vers une source abondante, c'est ce qu'il est désormais difficile de constater. Cf. Bochart, *Hierozoïcon*, P. I, L. II, c. 12-18. WELTE.

(1) Conf. Strab., *Géogr.*, XV, 2, 24. Hérod., *Hist.*, IV, 129.
(2) *Is.*, 21, 7.
(3) *Genes.*, 49, 14.
(4) Conf. Freytag, *Hist. Halebi*, p. 59.
(5) Conf. Warnekros, *Antiq. hébr.*, p. 80 sq.
(6) *Exode*, 13, 13; 34, 20.
(7) 6, 25.
(8) Conf. *Tertull. ad Nation.*, I, 14.
(9) *Contra Ap.*, II, 7.
(10) *Apolog.*, c. 16.

ANE (FÊTE DE L'), *festum asinorum*. Cette fête, comme celle des fous (1), se célébrait dans quelques églises de France au moyen âge. Elle avait lieu en des temps divers, et différait suivant qu'on voulait représenter l'entrée de N.-S. dans Jérusalem sur un âne, ou la fuite de la sainte famille en Égypte, par exemple à Rouen à Noël, à Beauvais le 14 juin. Ce fut d'abord dans de pieuses intentions; mais bientôt la fête devint ridicule, et ce ne fut plus qu'une mascarade. Ainsi on revêtait l'âne d'un surplis, et pendant son entrée dans l'église on chantait un cantique latin dont chaque strophe se terminait par le refrain : *Hé, sire âne!* etc. (2). Les Papes, leurs légats, les évêques prirent de bonne heure à tâche d'abolir cette mascarade, qui se maintint néanmoins, dans certaines localités, jusqu'au quinzième siècle. Nicolas de Clémengis, par son écrit : *de Novis Celebritatibus non instituendis*, et surtout le concile de Bâle, mirent fin à ces solennités ridicules. Cf. Schröck, *Hist. de l'Egl. chrét.*, t. XXVIII, p. 273. Meiners, *Compar. hist. du moyen âge*, 2ᵉ P., p. 250. Du Cange, *Gloss.* au mot *Festum asinorum*.

ANER, ville des Lévites, dans la moitié de la tribu de Manassé, en deçà du Jourdain (3), qui n'est pas nommée dans le livre de Josué (4).

ANGARIÆ, corvées qui étaient déjà exigées dans le droit romain et qu'au moyen âge les seigneurs terriens, ainsi que l'Église, avaient le droit de demander, comme propriétaires fonciers, à leurs vassaux. A ces corvées furent

(1) *Voy.* ce mot.
(2) *Voy. Histoire du comique grotesque*, par Flœgel, p. 167 sq.
(3) I *Paralip.*, 6, 55.
(4) 21, 25.

lanum Hebridanum. Le siége épiscopal eut une Université depuis 1412 (1), depuis 1468 selon Raynald, qui prétend en avoir vu le diplôme (2). Glascow obtint également une Université en 1453, Old-Aberdeen en 1477 (3).

KERKER.

ANDRONIQUE gouverna Antioche au nom d'Antiochus Epiphane pendant que celui-ci était allé en Cilicie apaiser les troubles élevés dans Tarse et Mallo. Ménélas, grand prêtre, après avoir dépouillé le temple et gagné la faveur d'Andronique par de riches présents, le poussa à faire tuer traîtreusement le grand prêtre Onias III, qui avait été déposé et vivait en exil à Antioche. Lorsque Antiochus revint de l'Asie Mineure, il punit le crime d'Andronique par un supplice ignominieux (4). Josèphe, en parlant d'Onias et de Ménélas, passe ce fait sous silence (5).

ANE (חֲמוֹר, au féminin אָתוֹן, une fois seulement חֲמוֹר est employé pour désigner l'ânesse) (6). L'âne domestique était un animal que les anciens Hébreux et les Orientaux en général estimaient beaucoup et employaient souvent. Dans les contrées méridionales de l'Orient, l'âne est beaucoup plus beau, plus actif, plus prompt qu'en Occident, et sous certains rapports on l'y préfère, encore de nos jours, au cheval. Tavernier, par exemple, assure qu'en Perse de beaux ânes qu'on monte sont plus chers que les meilleurs chevaux (7). Le mot חֲמוֹר (de חָמַר, être rouge), qui est aussi le mot arabe et araméen (חֲמָרָא), vient de la couleur habituelle de l'animal, ce qui l'avait rendu méprisable et odieux aux anciens Égyptiens, parce que chez eux le rouge était la couleur de Typhon, le dieu du mal. Les patriarches Abraham (1) et Jacob (2) avaient déjà des ânes dans leurs troupeaux, et plus tard on les voit paraître souvent chez les Hébreux. On s'en servait comme de bête de monture et bête de somme (3), pour labourer (4), faire tourner les meules des moulins (5); les plus petits portaient des charges sous la conduite des esclaves. — On les aimait surtout dans les montagnes, à cause de la sûreté de leur allure, et ils étaient montés non-seulement par les gens du peuple, mais par les personnages les plus distingués. Moïse, à son retour d'Égypte, ramenait sa femme et ses fils sur des ânes (6); Balaam montait une ânesse en allant de Mésopotamie vers Moab (7); chacun des 30 fils de Jaïr, juge d'Israël, montait le poulain d'une ânesse (8), ainsi que les 40 fils et les 30 petits-fils du juge Abdon (9); Siba amena, entre autres présents, deux ânes à David (10). Il y a maints autres exemples qui prouvent que l'âne était la monture habituelle des Hébreux, surtout dans les temps les plus anciens, alors que les chevaux étaient encore une rareté. Les gens de marque cherchaient des ânes blancs ou zébrés de blanc (11). On s'en servait aussi à la guerre, mais, selon toute apparence, seulement comme de bête de somme (12), quoique de la cavalerie montée sur des ânes ne soit pas une chose inouïe dans

(1) Labbé, t. XIII, p. 869.
(2) R. ad ann. 1469, n. 31.
(3) Conf. Wiltsch, *Géogr. et Stat. ecclés.*, II, p. 228.
(4) II *Mach.*, 4, 30 sq.
(5) *De Bell. Jud.*, XII, 5, 1.
(6) II *Rois*, 19, 27.
(7) *Voyage*, IV, 3.

(1) *Genes.*, 12, 16; 22, 3; 24, 35.
(2) *Ibid.*, 30, 43; 32, 6.
(3) I *Rois*, 16, 20. II *Rois*, 16, 1. *Néh.*, 13, 15.
(4) *Deut.*, 22, 10. *Isaïe*, 30, 24; 32, 20.
(5) *Matth.*, 18, 6. *Luc*, 17, 2.
(6) *Exode*, 4, 20.
(7) *Nombr.*, 22, 21 sq.
(8) *Juges*, 10, 4.
(9) *Ibid.*, 12, 14.
(10) II *Rois*, 16, 1 sq.
(11) *Juges*, 5, 10.
(12) IV *Rois*, 7, 7.

l'antique Orient (1), et qu'Isaïe en fasse mention en parlant de l'armée des Mèdes et des Perses (2). On ne se servait pas de selle en les montant; on posait simplement sur leur dos une couverture ou un vêtement. L'âne étant un animal si utile et si estimé, ce n'était pas une injure que de s'en servir comme de terme de comparaison; ainsi, dans la bénédiction de Jacob, Issachar est nommé un âne osseux (3); ainsi, dans les temps bien postérieurs, le calife Mervan II fut nommé l'âne de Mésopotamie (4). Les rabbins le proposent souvent comme modèle de zèle, et les cabalistes comme symbole de la sagesse (5).

Malgré tout cela, l'âne était un animal impur et ne pouvait être ni sacrifié ni mangé; c'est pourquoi il fallait racheter le premier né de l'âne par un agneau, ou il fallait le tuer (6); et le livre IV des Rois (7) donne comme preuve d'une famine extrême qu'à Samarie, assiégée par Benhadad, on en fut réduit à manger de la viande d'âne. Quant à la prétendue adoration de l'âne par les Juifs, c'est une pure calomnie de leurs ennemis, qui la tournèrent bientôt aussi contre les Chrétiens (8). Josèphe défend déjà les Juifs à ce sujet (9), et, plus tard, Tertullien s'élève avec force contre Tacite, et l'accuse de parler des affaires et des mœurs des Juifs sans les connaître (10). Quant à ce qui peut avoir été l'occasion de cette calomnie, ou plutôt quant à l'origine de la tradition d'après laquelle les Juifs, dans le désert, auraient été conduits par un âne vers une source abondante, c'est ce qu'il est désormais difficile de constater. Cf. Bochart, *Hierozoïcon*, P. I, L. II, c. 12-18. WELTE.

(1) Conf. Strab., *Géogr.*, XV, 2, 24. Hérod., *Hist.*, IV, 129.
(2) *Is.*, 21, 7.
(3) *Genes.*, 49, 14.
(4) Conf. Freytag, *Hist. Halebi*, p. 59.
(5) Conf. Warnekros, *Antiq. hébr.*, p. 80 sq.
(6) *Exode*, 13, 13; 34, 20.
(7) 6, 25.
(8) Conf. *Tertull. ad Nation.*, I, 14.
(9) *Contra Ap.*, II, 7.
(10) *Apolog.*, c. 16.

ANE (FÊTE DE L'), *festum asinorum*. Cette fête, comme celle des fous (1), se célébrait dans quelques églises de France au moyen âge. Elle avait lieu en des temps divers, et différait suivant qu'on voulait représenter l'entrée de N.-S. dans Jérusalem sur un âne, ou la fuite de la sainte famille en Égypte, par exemple à Rouen à Noël, à Beauvais le 14 juin. Ce fut d'abord dans de pieuses intentions; mais bientôt la fête devint ridicule, et ce ne fut plus qu'une mascarade. Ainsi on revêtait l'âne d'un surplis, et pendant son entrée dans l'église on chantait un cantique latin dont chaque strophe se terminait par le refrain : *Hé, sire âne!* etc. (2). Les Papes, leurs légats, les évêques prirent de bonne heure à tâche d'abolir cette mascarade, qui se maintint néanmoins, dans certaines localités, jusqu'au quinzième siècle. Nicolas de Clémengis, par son écrit : *de Novis Celebritatibus non instituendis*, et surtout le concile de Bâle, mirent fin à ces solennités ridicules. Cf. Schröck, *Hist. de l'Egl. chrét.*, t. XXVIII, p. 273. Meiners, *Compar. hist. du moyen âge*, 2ᵉ P., p. 250. Du Cange, *Gloss.* au mot *Festum asinorum*.

ANER, ville des Lévites, dans la moitié de la tribu de Manassé, en deçà du Jourdain (3), qui n'est pas nommée dans le livre de Josué (4).

ANGARIÆ, corvées qui étaient déjà exigées dans le droit romain et qu'au moyen âge les seigneurs terriens, ainsi que l'Église, avaient le droit de demander, comme propriétaires fonciers, à leurs vassaux. A ces corvées furent

(1) *Voy.* ce mot.
(2) *Voy. Histoire du comique grotesque*, par Flœgel, p. 167 sq.
(3) I *Paralip.*, 6, 55.
(4) 21, 25.

substitués des impôts qu'on devait payer à quatre termes de l'année, savoir aux Quatre-Temps ; de là aussi le nom d'*angariæ* donné au jeûne des Quatre-Temps, pendant lesquels on faisait les ordinations.

ANGE (CHATEAU SAINT-). Lorsqu'Adrien, voulant que le monde romain honorât comme un dieu son favori Antinoüs, lui bâtit hors de la porte Aurélie un tombeau en marbre de Paros, dont l'enceinte était quadrangulaire, la forme intérieure celle d'une tour ronde, ornée de statues équestres, il ne se doutait guère que ce monument de l'idolâtrie païenne servirait à garantir un jour Rome contre les Goths et à emprisonner ou à défendre les Papes, ses futurs souverains. L'histoire de la Papauté et de Rome chrétienne se rattache à ce monument. Il est vraisemblable que ce fut au cinquième siècle de l'ère chrétienne, avant que la ville de Léon fût bâtie, que ce monument fut relié à la ville de Rome au moyen de deux longues murailles. Ce Môle d'Adrien (*Moles Adriani*) forma, dans la grande guerre des Goths, lorsque Witigès assiégea Rome, le centre du système de défense de Bélisaire. Ce fut alors que les assiégés, pour se défendre contre leur ennemi, précipitèrent les statues les plus précieuses sur la tête des assiégeants, repoussèrent ainsi leurs attaques et sauvèrent à leur insu, et quoique mutilés, les magnifiques monuments de l'antiquité, qui restèrent plongés dans la vase des fossés du château Saint-Ange, et échappèrent au sort d'innombrables chefs-d'œuvre qui furent anéantis durant les nombreux siéges et les assauts fréquents que Rome subit plus tard. Car, quelque reconnaissance qu'on puisse avoir au moyen âge pour avoir conservé les monuments chrétiens, il n'en est pas moins certain qu'on doit les plus belles statues que Rome possède aujourd'hui, sauf celles qui se rattachent aux légendes décrites dans les *Mirabilibus urbis Romæ* (1), à ce qu'elles ont été cachées dans les ruines des thermes, dans les débris des tombeaux, dans les profondeurs de la terre, dans les décombres entassés à quinze ou vingt pieds au-dessus de l'antique sol, par la destruction de tant de monuments gigantesques et par la poussière des siècles. C'est ainsi que beaucoup de chefs-d'œuvre ont été arrachés à la fureur des Goths et des Vandales, au pillage des Byzantins, aux tremblements de terre, aux ravages des incendies et de la foudre. Le Môle d'Adrien demeura, depuis la guerre des Goths, la principale forteresse de Rome; Narsès y mit une garnison pendant que les autres fortifications de Rome tombaient en ruine. Ce fut pendant la période byzantine qu'on plaça sur le sommet de la tour d'Adrien une statue en bronze de l'archange S. Michel, dont les Romains invoquèrent l'appui et le patronage au temps d'une grande peste, sous Grégoire le Grand (590-604). Depuis cette époque, le nom de *Mausoleum Adriani* fut remplacé par celui de *Arx sancti Angeli*, et la petite église s'appela, à cause de sa hauteur, *Ecclesia sancti Angeli usque ad cœlos*. L'importance de la forteresse ne fit qu'augmenter, parce que le pont Milvius resta longtemps rompu, et que l'unique accès de Rome, du côté du nord, était le pont que dominait le château Saint-Ange. Dans la période qui s'écoula entre la domination byzantine et la domination carlovingienne, quand on rapporte les expéditions des rois lombards et franks et les invasions des Sarrasins, il est plus question de la basilique de S.-Pierre (*Basilica Sancti Petri*), qui était située hors des murs de la ville, que du château Saint-Ange, toujours en parfait état de défense. Son importance renaît et s'accroit à partir du temps de Marozia ;

(1) Hœfler, *Papes allem.*, I, p. 135.

c'est de sa possession que dépend alors celle de Rome entière. Ainsi ce fut dans son enceinte que se décida la lutte entre Hugues, roi d'Italie, et Albéric, premier baron de Rome, *princeps Romanorum*, 933. Le fils de cet Albéric, Jean XII, est le premier Pape qui ait possédé le château Saint-Ange, et par là une domination pleine et entière, temporelle et spirituelle, sur Rome. Mais lorsque, après la déposition de ce Pape par l'empereur Othon Ier, la domination de Rome et la dignité pontificale devinrent la pomme de discorde entre les Romains et les Allemands, entre les diverses factions romaines elles-mêmes, et que les partisans de Crescence, alliés par leur origine avec Albéric, se furent emparés du château Saint-Ange, ce château, alors nommé tour de Crescence, *turris Crescentii*, devint, non plus le siége du pouvoir des Papes, mais leur tombeau (1). Il finit par être pris par les Allemands, sous Othon III, après que Crescence eut chassé le Pape allemand Grégoire V et vainement essayé de rendre aux Byzantins leur ancien pouvoir sur Rome. Crescence fut décapité, et une garnison impériale laissée dans le château. Il changea souvent de maître pendant la tumultueuse période des guerres du sacerdoce et de l'empire (*regnum et sacerdotium*). D'abord il servit d'asile à Cincius et à l'antipape Cadolaüs (2), puis au Pape Grégoire VII, contre Henri IV ; ensuite à Victoire III contre le même Henri, plus tard à Urbain II, Anaclet (Pierre Leonis) et à son adversaire Innocent II, jusqu'à ce qu'enfin, à de rares exceptions près, le château resta au pouvoir des Papes. Mais comme, au temps même où la lutte entre les Papes et l'empereur était calmée, les Romains se soulevaient souvent contre les souverains

(1) Benoît VI, 974. Jean XIV, 984.
(2) *Voy.* ALEXANDRE II.

Pontifes, les fortifications du château furent augmentées sous Nicolas V, en même temps que les grands bâtiments du Vatican s'élevèrent et le relièrent au château Saint-Ange. Clément VII s'en servit pour se garantir contre les bandes du connétable de Bourbon, au sac de Rome, et Clément VII y fut protégé contre l'armée de Charles-Quint, comme Alexandre VI l'avait été contre Charles VIII, roi de France (1). On continua, à plusieurs reprises, sous Paul III, Pie IV, Urbain VIII, à agrandir les fortifications du château; on y éleva un arsenal, on y créa des magasins ; on y déposait les archives pontificales et, en cas de nécessité, ce que les Papes avaient de plus précieux.

Lorsque les Papes furent enfin devenus possesseurs paisibles de Rome, le château Saint-Ange continua à jouer un rôle dans l'histoire comme prison. On y garda, non plus des Papes, mais, sous Alexandre VI et Paul IV, des cardinaux ; sous Sixte V, les infracteurs des lois terribles par lesquelles ce Pontife rétablit la paix et l'ordre dans les États Romains, ainsi que le jeune duc de Parme ; dans le siècle dernier, sous Clément XIV, le général des Jésuites, Ricci, et les Pères de son ordre dont on craignait l'influence. HÖFLER.

ANGÉLIQUES. Les religieuses qui portent ce nom ont été fondées par la pieuse Louise de Torelli, comtesse de Guastalla, près de Parme. Devenue veuve pour la seconde fois à l'âge de vingt-cinq ans, elle vit dans ce malheur un avertissement du Ciel, renonça aux joies et aux biens de ce monde, et consacra sa grande fortune à la fondation d'une société pieuse et du magnifique couvent de la Conversion de S. Paul, à Milan. Paul III autorisa cette fondation en 1534, et le fondateur des Barnabites (2), Zaccaria

(1) *Voy.* CLÉMENT.
(2) *Voy.* cet article.

dirigea l'œuvre et la mit en rapport intime avec son ordre. En effet, tandis que l'ordre des Barnabites a pour but la conversion des hommes, les Angéliques travaillent, durant leurs missions, à la conversion des femmes. Plus tard, toutefois, la clôture fut introduite parmi elles, et elles ne purent plus prendre part aux missions. Leur nom doit leur rappeler qu'elles sont obligées à une angélique pureté et qu'elles sont les anges des âmes déchues. La pieuse comtesse de Guastalla fonda encore un autre institut religieux à Milan, le couvent des Dames de Guastalla, dans lequel dix-huit jeunes orphelines nobles sont élevées. Lorsque leur éducation est terminée, elles peuvent se faire religieuses ou se marier, et, dans ce dernier cas, le monastère leur donne deux mille livres de dot.

ANGÉLUS. On entend par ce mot la prière de la Salutation Angélique qu'on dit trois fois par jour, le matin, à midi, le soir, au moment où la cloche, dite de l'Angélus, se fait entendre. Cet usage, d'après les données les plus sûres, fut introduit par le Pape Jean XXII (1316-1334). Depuis près de cent ans on avait la coutume d'annoncer l'heure du couvre-feu par une sonnerie (*hora ignitegii*). Jean, par sa bulle du 7 mai 1327, ordonna que, lorsqu'on entendrait la cloche du soir, on réciterait trois fois l'*Ave Maria*. Bientôt après, le concile de Paris, tenu, en 1346, sous la présidence de Guillaume, archevêque de Sens, décréta : « Que l'ordonnance du Pape Jean, de sainte mémoire, concernant la prière de l'*Ave Maria*, à l'heure du couvre-feu, serait fidèlement observée. » La bulle du Pape avait déjà, ajoute le concile, accordé une indulgence à ceux qui diraient la prière prescrite, et, en vertu des pleins pouvoirs qui lui avaient été concédés, le concile accordait une indulgence de trente jours (1). »

(1) Harduini, *Acta Conc.*, t. VII, ed. Par., 1714, p. 1062, tit. 8.

Les statuts de Simon, évêque de Nantes (1), ordonnent aux curés de faire sonner dans leurs églises, le soir, pour avertir leurs paroissiens qu'ils doivent au son de cette cloche, s'agenouiller et dire l'*Angélus*, ce qui leur fera gagner une indulgence de dix jours.

Jusqu'à ce moment on voit que les ordonnances relatives à cette prière se restreignent à l'heure du couvre-feu.

En 1368, le concile de Lavaur (2) ordonne à tous les recteurs et curés, sous peine d'excommunication, de faire sonner la cloche au lever du soleil comme le soir. La prière qui est recommandée à cette occasion consiste en cinq *Pater* en l'honneur des cinq plaies du Sauveur et en sept *Ave Maria* en l'honneur des sept joies de Marie. L'année suivante le synode de Béziers ordonne qu'au point du jour la grosse cloche sonnera trois fois. « Et quiconque entendra cette cloche, est-il dit, priera trois *Pater* et trois *Ave*, et gagnera une indulgence de vingt jours (3). »

Selon quelques auteurs, c'est Calixte III, en 1456, selon Fleury (4) et du Cange (5) ce serait Louis XI, en 1472, qui aurait introduit la sonnerie de midi. Mabillon (6) a prouvé que l'usage liturgique de sonner à midi et de dire trois fois l'*Ave Maria* est venu de France et a obtenu la sanction apostolique au commencement du seizième siècle (7).

Benoît XIII, pour encourager à réciter exactement cette prière, accorde à perpétuité, par son bref apostolique du 14 septembre 1724, une indulgence plénière à tous ceux qui, une fois par mois, après avoir reçu l'absolution sacramentelle et s'être approchés de la Sainte-Table, di-

(1) Martène, *Anecd.*, t. IV, p. 962.
(2) Harduin, l. c., p. 1856, tit. 127.
(3) Martène, *Anecd.*, t. IV, p. 660.
(4) *Hist. ecclés.*, l. 113, § 143.
(5) *Gloss.* au mot Angelus.
(6) *Præf. ad sæc. S. Bened.*, n. 122.
(7) Conf. Bened. XIV, *Inst. eccles.*, inst. XIII. *Opp.*, t. X, ed. Venet., 1767.

ront trois fois, à genoux, la Salutation Angélique, au son de la cloche, que ce soit le matin, à midi ou le soir, et qui auront dévotement prié pour l'union des princes chrétiens, l'extirpation des hérésies et l'exaltation de la sainte Église. Il accorde aussi cent jours d'indulgence à ceux qui, un jour quelconque de l'année, réciteront avec un cœur contrit la même prière (1).

On ajoute habituellement quelques sons aux derniers coups de l'Angélus pour engager les fidèles à prier pour l'Église souffrante. La cloche de l'Angélus donne, surtout le soir, un caractère singulièrement poétique aux contrées catholiques.

C'est ainsi que nous devons à la sollicitude des Papes et des conciles la sainte coutume qui réunit trois fois par jour tous les fidèles catholiques de la terre dans une même prière, qui sanctifie le matin, le midi et le soir de chaque journée, rappelle aux Chrétiens le plus grand de tous les mystères, l'Incarnation, exprime leur respect pour la bienheureuse Vierge, implore son assistance et son appui, et glorifie la Très-Sainte Trinité dans son infinie miséricorde. KÖSSING.

ANGES (ἄγγελοι, envoyés, messagers de Dieu). Êtres personnels, incorporels, surnaturels, doués d'une intelligence et d'une volonté dépassant la mesure des forces humaines. Tandis que, fidèles à leurs principes, le matérialisme, le panthéisme et le rationalisme théologique nient l'existence des anges, une philosophie plus profonde trouve très-vraisemblable l'existence de créatures supérieures, dont l'être et la vie sont tout spirituels ; elle trouve infiniment raisonnable et parfaitement d'accord avec les idées d'ordre, de sagesse, de bonté et de sainteté divines, que les degrés de la création ne s'arrêtent pas à l'humanité comme à leur terme extrême, qu'il y ait des êtres plus parfaits que l'homme, pour compléter le cycle universel, en un mot qu'il y ait des anges.

Ce que la raison présume, l'Écriture nous l'affirme avec certitude. Il y est parlé, en tant de textes différents de l'Ancien et du Nouveau Testament, des anges, que leur existence est absolument hors de doute pour le fidèle (1).

De tous temps aussi l'Église, s'appuyant de l'autorité des Écritures et de la tradition, a enseigné la foi aux anges comme à des êtres réels et personnels, et il n'y a qu'une exégèse superficielle et arbitraire qui ait pu voir dans les anges des êtres imaginaires, de simples personnifications des attributs divins. On s'était déjà prévalu de ce que Moïse, qui, dans l'histoire de la Genèse, énumère si exactement l'ordre dans lequel, au ciel et sur la terre, toutes les choses visibles et corporelles ont été créées, ne fait aucune mention des êtres spirituels et invisibles, pour soutenir qu'il n'avait pas connu l'existence des anges, et que ce n'est que beaucoup plus tard qu'on est venu à en parler; mais cet argument négatif (*argumentum a silentio*) a d'autant moins de valeur ici que Moïse parle souvent des anges dans ses cinq livres, et donne par là même la preuve que leur existence est pour lui une irréfragable vérité. Ainsi il raconte, par exemple, qu'un ange consola et assista Agar (2), que des anges détruisirent l'abominable Sodome (3) et sauvèrent Lot et sa famille, qu'un ange arrêta

(1) Bened. XIV, l. c., Inst. 61, n. 1.

(1) Conf. *Juges*, 6, 11 ; 13, 3. III *Rois*, 19, 5. IV *Rois*, 1, 3 ; 6, 16 ; 19, 35. I *Paralip.*, 21, 15. *Ps.* 33, 8 ; 67, 18 ; 90, 11 ; 102, 20. *Is.*, 6, 2. *Ezéch.*, 9, 2 ; 10, 40. *Dan.*, 3, 25 ; 4, 10 ; 6, 22 ; 7, 10. *Zach.*, 1, 8. *Matth.*, 1, 20 ; 2, 13-19 ; 4, 11 ; 13, 41 ; 16, 27 ; 18, 10 ; 24, 31 ; 25, 31 ; 26, 53 ; 28, 2. *Luc*, 1, 11-19, 26 ; 2, 9-13 ; 15, 7 ; 16, 22 ; 22, 43 ; 24, 4. *Jean*, 1, 51 ; 5, 4 ; 20, 12. *Act.*, 1, 10 ; 5, 19 ; 8, 26 ; 10, 3 ; 12, 7 ; 27, 23. I *Cor.*, 6, 3. *Eph.*, 3, 10. *Col.*, 1, 16. *Philipp.*, 2, 10. *Hébr.* 13, 2. *Jude*, 6, 9, 14. *Apoc.*, *passim*.

(2) *Gen.*, 16, 7.

(3) *Ibid.*, 18 et 19.

la main d'Abraham au moment où il allait immoler son fils (1), que Jacob vit en songe des anges monter et descendre l'échelle du ciel (2), que des anges l'encouragèrent lorsqu'il alla à la rencontre de son frère Esaü (3), etc.

Dans le Nouveau Testament, les apparitions d'anges sont également fréquentes. Un ange annonce à la sainte Vierge l'incarnation du Fils de Dieu; un ange avertit Joseph des desseins perfides d'Hérode; un ange fortifie le Sauveur à l'agonie dans Gethsémani; un ange roule la pierre qui défend l'entrée du sépulcre du Sauveur; un ange délivre S. Pierre de sa prison, etc.

Comme la création du monde visible appartient nécessairement à la Très-Sainte Trinité, quoique, sous certains rapports, on l'attribue plus spécialement au Père, ainsi le Fils et l'Esprit-Saint participent avec le Père à la création du monde des esprits (4). On demande à quel jour de la création les anges ont été créés. Tandis que les uns croient que ce fut lorsque Dieu dit : « Que la lumière soit! » le concile de Latran, IV, c. 1, met la création du monde des esprits avant celle de la substance matérielle.

Une question plus importante est celle-ci : Comment Dieu a-t-il créé les anges? Qu'est-ce qui constitue leur nature et leur essence? Abstraction faite des désignations sous lesquelles ils paraissent et qui expriment leurs perfections, tels que les noms de Saints, Élohim, Enfants de Dieu, Vertus, Trônes, Dominations, etc., leur haute nature ressort déjà de la position qu'ils occupent entre Dieu et l'homme et de la comparaison que l'Écriture en fait avec le Fils de Dieu (5). En vertu de cette nature supérieure, ce sont de purs esprits *sans corps*, n'ayant rien de matériel (1). Lorsqu'ils apparaissent à Abraham, à Jacob, à Lot, à Tobie, etc., sous une forme humaine, cette forme ne leur appartient pas, elle ne leur est pas naturelle; ils l'adoptent pour un temps, afin de pouvoir entrer visiblement en commerce avec ceux vers qui Dieu les envoie. S. Ignace, Lactance, S. Athanase, S. Basile, etc., tous les docteurs de l'Église (2) se prononcent formellement pour l'incorporéité des anges, et si quelques Pères et quelques docteurs, comme S. Justin, S. Irénée, Césaire, et d'autres, attribuent un corps aux anges, ils entendent par là un corps glorifié, une enveloppe éthéréenne. Outre cette incorporéité, la haute nature et le privilége des anges consistent dans leur *intelligence supérieure* et *leur volonté bien ordonnée*. Leur science des décrets divins et du gouvernement de la Providence est autrement pure, profonde et étendue que celle des hommes (3); cependant elle n'est que relativement parfaite; il y a des mystères pour eux (4), l'avenir leur est souvent caché (5). Il en est de leur volonté et de leur force d'action comme de leur intelligence; si puissante qu'elle soit, comme quand un ange tue en une nuit tous les premiers-nés de l'Égypte (6) ou extermine l'armée de Sennachérib, et quoique le Psalmiste les nomme les héros de la force (7), ce n'est pas une puissance créatrice. En même temps que les anges furent créés dans une grande per-

(1) *Genes.*, 22, 11.
(2) *Ibid.*, 28, 12.
(3) *Ibid*, 32, 1.
(4) *Col.*, 1, 16.
(5) *Hébr.*, 1, 2-14.

(1) *Hébr.*, 1, 14. *Act.*, 23, 8.
(2) Conf. Conc. Nicæn. II, act. IV. Conc. Later., IV, c. 1.
(3) Conf. *Zach.*, 1, 9, 19; 4, 5 sq. *Dan.*, 8, 22. *Matth.*, 24, 36. *Luc*, 15, 10. *Act.*, 23, 8. 1 *Pierre*, 1, 12. 1 *Tim.*, 5, 21.
(4) 1 *Pierre*, 1, 12. *Marc*, 13, 32.
(5) *Matth.*, 24, 36.
(6) *Exode*, 13, 2.
(7) *Ps.* 120, 2.

fection, ils furent, au point de vue moral, doués de sainteté et de justice. Le Catéchisme romain dit à cet égard (1) : *Præterea spiritualem naturam innumerabilesque angelos, qui Deo ministrarent atque assisterent, ipse ex nihilo creavit; quos deinde admirabili gratiæ suæ et potestatis munere auxit atque ornavit.* Ce dernier complément a rendu la nature des anges bonne, leur être saint, et c'est pourquoi ils sont appelés les *saints* (2). Cette sainteté, ne découlant pas de la nature des anges, ne leur appartenant pas nécessairement, mais étant un pur don de la grâce, ne déterminait pas la volonté libre des anges comme une force nécessitante, de manière qu'ils ne pussent agir que pour et par le bien : le choix, la possibilité de se prononcer pour le mal, leur avaient été primitivement donnés. Une partie des anges supportèrent l'épreuve de la liberté, et conquirent, à l'aide de Dieu, par leur activité et leur décision personnelle, la moralité comme complément de leur être, la sainteté comme une nouvelle nature; ils subjectivèrent en eux, en quelque sorte, la sainteté et la justice objective, et c'est dans l'amour de Dieu, dans le bien, que les anges trouvent, comme esprits immortels (3), leur béatitude (4).

Mais une autre partie des anges succomba à l'épreuve de la liberté. Lucifer, qui devint le chef des anges rebelles ou le prince des démons (5), ne voulut pas se soumettre (6). « Ils se détournèrent, dit Augustin, de l'Être souverain, et se retournèrent vers eux-mêmes. » Le Christ dit du diable « qu'il ne resta pas dans la vérité (1). »

(1) P. I, ch. 2, qu. 17.
(2) *Deut.*, 33, 3. *Ps.* 89, 6. *Dan.* 8, 15. *Jean*, 5, 1; 15, 15, etc.
(3) *Luc*, 20, 36.
(4) *Ibid.*, 2, 13. *Matth.*, 18, 10.
(5) *Matth.*, 12, 24.
(6) *Apoc.*, 12, 10. I *Tim.*, 3, 6.

Il est impossible de déterminer quel fut le nombre des anges demeurés bons et fidèles, mais l'Écriture fait allusion à d'innombrables troupes; elle parle de légions (2), de plusieurs milliers (3), de mille milliers, de dix mille fois cent mille (4), de myriades d'anges (5). Beaucoup de docteurs ont cru, comme S. Ambroise, que le nombre des anges est en proportion avec celui des hommes comme 99 est à 1, la brebis perdue, dans la parabole du bon Pasteur (6), désignant, suivant eux, la race humaine, et les quatre-vingt-dix-neuf brebis qui ne s'égarent pas, les anges.

Dans cette innombrable série, les anges forment diverses classes, et l'Église, au deuxième concile de Constantinople, en 553 (7), s'est prononcée contre l'opinion d'Origène, d'après laquelle tous ces esprits seraient égaux en substance, vertus, attributions, etc.

L'Écriture sainte indique cette différence, et montre que, dans le royaume des esprits comme dans la nature, il y a des rangs et des degrés posés par la création, puisqu'elle parle des Chérubins (8), des Séraphins (9), des Vertus (10), des Trônes, des Principautés, des Dominations (11), des Puissances (12), des Archanges (13) et des Anges (14), de sorte que la hiérarchie des neuf chœurs d'anges, adoptée depuis Denys l'Aréopagite, n'est pas arbitraire. Néanmoins,

(1) *Jean*, 8, 44.
(2) *Matth.*, 26, 53.
(3) *Ps.* 67, 18.
(4) *Dan.*, 7, 10.
(5) *Deut.*, 33, 2. *Hébr.*, 12, 22.
(6) *Luc*, 12, 32.
(7) Can. 2 et can. 14.
(8) *Voy.* ce mot.
(9) *Is.*, 6, 2 sq.
(10) *Eph.*, 1, 21. *Rom.*, 8, 38.
(11) *Eph.*, 1, 20, 21; 3, 10. *Col.*, 1, 16. *Rom.*, 7, 38.
(12) *Jude*, 6.
(13) I *Thess.*, 4, 15. *Jude*, 9.
(14) 1 *Pierre*, 3, 22.

on ne peut rien déterminer de certain sur la nature et les propriétés particulières des trois hiérarchies, qui se subdivisent chacune en trois chœurs, dans l'ordre suivant : 1° *Seraphim*, *Cherubim*, *Throni*; 2° *Dominationes*, *Virtutes*, *Potestates*; 3° *Principatus*, *Archangeli*, *Angeli*. S. Augustin dit à cette occasion : « Je crois positivement qu'ils diffèrent entre eux; en quoi ils diffèrent, c'est ce que j'ignore (1). » S. Irénée considère comme une erreur gnostique de vouloir déterminer quelque chose de fixe sur les anges et leur hiérarchie (2). Ce qui paraît hors de doute, c'est que les anges, dans le sens strict du mot, les anges du degré le plus inférieur, forment la classe la plus nombreuse, les Séraphins, au haut de la hiérarchie, la classe la moins nombreuse, et qu'en général le nombre des esprits est en proportion inverse de la sublimité de leur rang, du degré et de l'extension de leur pouvoir. On admet encore que Dieu a préposé les archanges à la garde de certains peuples et de certaines communautés. L'Écriture sainte nous offre l'exemple de trois missions spéciales remplies par Gabriel, messager de bonnes nouvelles (3); Raphaël rendant la santé (4); Michel, protecteur d'Israël et vainqueur des démons (5).

Les fonctions des anges ressortent des rapports dans lesquels ils sont avec Dieu, avec eux-mêmes, avec l'homme et avec l'univers. Ils vivent avec Dieu en une communauté intime et personnelle, qui se manifeste par un dévouement infini, une soumission parfaite, un amour exclusif, un abandon entier et joyeux de tout leur être, une fidélité inébranlable, une immuable obéissance, un profond respect, une reconnaissance sans bornes, une adoration qui éclate en de perpétuelles louanges, en une glorification permanente, en un saint et allègre enthousiasme (1).

Entre eux, malgré les différences de la hiérarchie, ils forment le monde des Esprits, monde un et uni par l'intelligence et la volonté, la science et l'amour, sans qu'on puisse dire que la science des uns soit communiquée aux autres, que tel chœur ne tient son savoir que de tel autre auquel il est subordonné, tous la puisant immédiatement dans sa source unique, et se communiquant mutuellement leurs pensées d'une manière ineffable et inconnue à l'homme.

Quoique organes de la Divinité, les anges ne peuvent être considérés comme de purs instruments sans volonté et sans liberté, car ils sont, par leur nature, des esprits intelligents et par conséquent libres. Comme tels ils prennent une part intime au bien-être et au malheur de l'humanité; initiés en général au plan de la Providence, ils agissent sur le genre humain pour que les desseins de Dieu se réalisent et que l'humanité accomplisse sa destinée. Toutefois il ne faut pas s'imaginer que Dieu ne peut réaliser ses desseins sans eux et qu'ils sont des organes nécessaires de sa volonté : Dieu n'avait pas besoin de leur intervention pour assurer le salut de l'humanité; mais il a voulu se servir d'eux, et c'est par l'effet de cette libre et miséricordieuse volonté qu'à toutes les périodes importantes de la révélation le ministère des anges vient seconder la toute-puissance divine. Lors de la création ils apparaissent déjà, transportés de joie à la vue de ses merveilles (2); un ange intervient à la chute du premier homme et à sa sortie du Paradis (3); on voit les anges paraître et agir au temps

(1) Conf. *Lib. ad Oros.*, c. 11.
(2) Staudenmaier, *Dogm.*, III, 224.
(3) *Dan.*, 8, 16; 9, 21. *Luc*, I, 19, 26.
(4) *Tob.*, 3, 25; 6, 16; 12, 15.
(5) *Dan.*, 10, 13, 21; 12, 1. *Apoc.*, 12, 7.

(1) Staudenmaier, *Dogm.*, III, 236.
(2) *Job*, 38, 4, 7.
(3) *Genes.*, 3, 23, 24.

des prophètes (1), mais plus spécialement lors de la plénitude des temps, quand l'œuvre de la Rédemption s'accomplit (2). Ce sont des anges qui dirigent et instruisent les Apôtres dans la primitive Église (3); enfin ce sont les anges qui, au jugement universel, apparaîtront pour clore, au nom de Dieu, l'histoire du monde (4).

Ce que les anges sont et font ainsi en grand et en général pour le genre humain, l'ange l'est et le fait pour les hommes en particulier comme *ange gardien* (5). Il résulte clairement du texte de S. Matthieu (6) que les petits enfants ont des anges gardiens à leurs côtés. D'après divers passages des saintes Écritures (7) et selon l'unanime opinion des Pères (8), chaque adulte est aussi placé sous la garde d'un ange, et ceux qui ont l'expérience des voies de Dieu et de la conduite providentielle acquièrent directement la conviction de cette assistance permanente et mystérieuse. Comme anges gardiens, leur activité est double : tantôt elle est négative, quand ils détournent l'homme de ce qui peut troubler ou blesser sa vie physique ou spirituelle ; tantôt elle est positive, quand ils dirigent l'âme par de secrètes inspirations, par de sages avertissements, par de mystérieuses consolations. Les anges éprouvent une joie sainte et intime lorsque l'homme se détourne du mal et fait des progrès dans le bien (1); ils se troublent et s'attristent lorsque l'homme s'égare et les oblige de le punir (2).

(1) III *Rois*, 13, 18 ; 19, 1-9. IV *Rois*, 1, 13, 15. *Dan.*, 14, 32-39 ; 8, 15-20.

(2) Conf. *Luc*, 1, 8 sq. ; 1, 26-39. *Matth.*, 1, 18-22 ; 2, 13-16. *Luc*, 2, 7-13 ; 2, 13-15. *Matth.*, 4, 11. *Luc*, 22, 43. *Matth.*, 8, 2-5.

(3) *Act.*, 8, 26 ; 10, 1-8 ; 11, 13 ; 5, 18-21 ; 15, 5-13 ; 27, 22-26.

(4) *Matth.*, 25, 31.

(5) *Ps.* 91, 11, 12. *Hébr.*, 1, 14.

(6) *Matth.*, 8, 10.

(7) *Gen.*, 14, 7 ; 48, 16. *Ps.* 33, 8 ; 99, 11. *Job*, 23, 33. *Act.*, 12, 15.

(8) Basil. *adv. Eunom.* III, 1 in *Ps.* 33, n. 5 ; in *Ps.* 48, n. 9. Chrysost. in *Matth. hom.* 59, n. 4 ; in *Act. hom.* 26, n. 3. Hilar. in *Ps.* 137, n. 5. Ambros. *de Vid.*, c. 9. Bernard. in *Cant. serm.* 39, n. 4. Thom. *Summa theol.*, p. I, qu. III, art. 1 et 2.

Enfin les anges, dans leur rapport avec l'univers, d'après l'opinion des plus anciens théologiens, veillent d'une manière spéciale à la garde des divers règnes de la nature, par exemple des plantes (3), des animaux (4); les différents peuples sont sous leur protection particulière, sans qu'on sache rien sur le mode de cette surveillance.

Tout ce qu'il y a de grand, de digne, de saint, de divin dans un ministère consacré au service de Dieu et par là même au bonheur du monde, mérite notre respect ; or tout cela se trouve dans les anges, et c'est ainsi que se justifie l'honneur qu'on leur rend, l'invocation dont ils sont l'objet, et dont, dès le principe, les exemples sont nombreux (5). Les passages qu'on a allégués contre le culte des anges dans l'Écriture et les écrits des Pères (6) ne sont dirigés, dans la vérité, que contre l'exagération de ce culte, contre une adoration illégitime. L'adoration ne peut s'adresser aux anges, parce qu'ils ne sont pas des êtres divins, et parce qu'ils ne peuvent que transmettre les prières des hommes ou intervenir pour eux par leurs prières. Si, dans les premiers siècles, quelques Pères recommandèrent une sévère prudence dans la manière d'honorer les anges, ces sages précautions leur étaient suggérées par la crainte de voir les païens convertis retomber facilement dans le culte des génies. Plus tard cette inquiétude disparut, et vers le troisième et le quatrième siècle on rencontre de fréquentes preuves du culte rendu par l'É-

(1) *Luc*, 15, 10.

(2) *Act.*, 12, 23.

(3) Origen. *in Num. hom.* 14, n. 2.

(4) Herm. *Pastor. vis.*, II, c. 2.

(5) *Genes.*, 18. *Exode*, 23, 24. *Jos.*, 5, 13-16.

(6) *Apoc.*, 22, 8, 9 ; 19, 10.

glise aux anges, dans la fête de tous les anges, principalement dans celle des anges gardiens, dans celles des saints archanges Michel, Gabriel, Raphaël.

Quant aux images, aux représentations des anges, elles ont toujours été en usage chez les Chrétiens, et dès le second concile de Nicée (1) l'Église les autorisa expressément, par cela que les anges ont souvent apparu sous la forme humaine. Ordinairement on les représente sous la figure de l'homme, non pas que les anges appartiennent à ce sexe, puisque, en tant que purs esprits, ils sont par leur nature sans sexe, mais pour exprimer leur force virile; on les représente comme de jeunes hommes pleins de grâce et de beauté, pour rappeler la promptitude et la joie avec laquelle, semblables à l'adolescent sain et vigoureux, ils réalisent les ordres de Dieu, et l'état de béatitude dont ils jouissent au ciel, dans une jeunesse inaltérable et perpétuelle. Leur rapidité extraordinaire est figurée par leurs ailes, leur vêtement léger et leurs pieds nus, comme ceux des athlètes dans l'arène. On les représente souvent avec des harpes et d'autres instruments de musique, en souvenir des louanges de Dieu qu'ils chantent sans interruption (2); avec des trompettes, en mémoire du dernier son de la trompette au jour du jugement (3); avec un encensoir à la main, pour signifier qu'ils offrent à Dieu, comme un pur encens, nos bonnes œuvres et nos prières; avec un vêtement blanc et une ceinture d'or, pour indiquer la pureté immaculée de leur nature spirituelle et leur activité libre de tout péché; la tête découverte, les yeux baissés, les mains tendues vers le ciel, les ailes pliées, les genoux ployés, pour exprimer la sainte et respectueuse adoration qu'ils témoignent au Très-Haut. Si l'on représente parfois les anges avec la croix sur le front, ou armés des instruments de la Passion, c'est en signe de la vénération qu'ils ont pour le Sauveur crucifié et de la joie qu'ils éprouvent de la rédemption du genre humain par la croix de Jésus-Christ.

(1) *Act.*, V.
(2) *Ps.* 148-150.
(3) *Matth.*, 24, 31. I *Cor.*, 15, 52.

Cf. *Dogm. chrét.* de Staudenmaier; Klée, Dieringer, Piper, *Mythologie et Symbolique de l'art chrétien.*

FRITZ.

ANGES GARDIENS (FÊTE DES SAINTS). (*festum SS. Angelorum custodum, Ang. tutelarium, Ang. propriorum*). Il est question dans S. Justin (1) du respect religieux dû aux anges comme d'un usage de l'Église; plus tard, les Pères parlent des anges, soit pour prémunir contre des idées superstitieuses, soit pour montrer la différence qu'il y a dans le culte rendu à Dieu et celui dont on honore les anges (2); il en est aussi fait mention dans de longues prières, dans les liturgies orientales (3). Mais une fête des Saints-Anges gardiens, telle qu'on la célèbre aujourd'hui, on la chercherait en vain dans l'antiquité ecclésiastique. Pendant bien des siècles la fête de S. Michel fut considérée comme la fête principale de tous les esprits célestes et bienheureux; car il ressort des oraisons que le Sacramentaire de S. Léon formule pour ce jour que cette fête n'était pas dédiée seulement à S. Michel, mais à tous les autres anges; et c'est ainsi que l'ont compris Baronius dans son *Martyrologe romain*, Léon Allatius (4), Martène dans le *Calendrier de l'Eglise romaine* qu'il a publié, le bollandiste Soller (5). Raban

(1) *Apol.*, I, n. 6.
(2) Par exemple, Orig. *adv. Cels.*, VIII, c. 13 in *Ezech. hom.* 1, n. 7. Cypr., *Ep.* 77. Euseb., *Dem. Ev.*, III, 5. Ambr., *de Vid.*, c. 9. Aug. *de Civ. Dei*, IX, 23; *de Doctr. Chr.*, c. 30. Basil., *Serm.* 19, de XL Mart. sq.
(3) Conf. Renaudot, *Coll. Liturg. orient.*, t. I, p. 298.
(4) *De Consens. Eccles. oriental. et occident.*, p. 1492.
(5) In Usuard. ad 29 sept.

Maur insiste d'une manière spéciale sur le caractère collectif de la fête de S. Michel, car il dit dans un discours à ce sujet : « *Bene prævisum est nobis a SS. Patribus ut, qui SS. Martyrum atque Confessorum per totum annum varias celebrationes habemus in diebus natalium eorum, quando de morte triumphaverunt et ad vitam renati sunt æternam, saltem vel una die SS. Archangelorum memoriam solemniter veneraremur, ut, quorum omnes semper indigemus auxilio contra hostis antiqui insidias, etiam in communi conventu pariter eorum a Domino postularemus suffragia* (1). »

Ce ne fut qu'au commencement du seizième siècle que la dévotion des fidèles fit séparer la fête des SS. Anges gardiens de celle de S. Michel. L'Espagne donna l'exemple et commença à célébrer cette fête le 1er mars. La France suivit, et reporta la fête au premier jour libre après le 29 septembre. Cette fête fut autorisée par une bulle du Pape Paul V, datée du 27 septembre 1608, et en 1670 Clément X la fixa au 2 octobre, comme une fête universelle, double (*festum duplex cum octava*). En vertu de l'indult papal, on la célèbre le premier dimanche de septembre, *in omnibus provinciis ac ditionibus, tam hæreditariis quam aliis, augustissimo Roman. imperatori subjectis*, ainsi que s'exprime le Bréviaire romain. Comme cette fête, en vertu du dogme qui lui sert de base, rappelle aux fidèles leur intime union avec les esprits bienheureux, elle est moralement et religieusement d'un haut intérêt pour eux. Bolland., *Acta Sanct. sub* 29 *sept.*

KRAUSS.

ANGES (MAUVAIS). *V.* DÉMONS.

ANGES (MESSE DES). On entend par là :

1° La première des trois messes de Noël, qui est célébrée à minuit. L'usage de dire trois messes à Noël vint de Rome et se répandit en France avec l'introduction de la liturgie romaine par Charlemagne. Du reste, dans l'ancien missel gallican comme dans les missels mozarabique et ambrosien, quoiqu'il n'y ait qu'une messe pour ce jour, cette messe est indiquée pour minuit (1). C'est à juste titre que la chrétienté se réjouit de la réconciliation du ciel et de la terre précisément à l'heure où elle fut autrefois annoncée par les anges (2). Dans certaines localités, on accompagne le *Gloria in excelsis* du son de toutes les cloches.

2° La messe solennelle célébrée avec exposition du Saint-Sacrement tous les jeudis, en l'honneur du Très-Saint Sacrement de l'autel, que les premiers docteurs de l'Église croyaient déjà être entouré d'anges invisibles.

Dès les temps les plus anciens, l'Église a fixé au jeudi, parmi les messes votives de la semaine (*missis votivis per septimanam*), celle du Saint-Sacrement (*de Sacramento*). Dans beaucoup de diocèses d'Allemagne les fidèles ont fondé des messes pour ce jour, en l'honneur de la très-sainte Eucharistie, centre du culte et de la vie du chrétien. Très-souvent une procession est ajoutée aux cérémonies du jour (3). Le choix de la messe est déterminé par les règles des messes votives.

FRICK.

ANGILRAM ou *Ingelram*, évêque de Metz, successeur de Chrodegand depuis 790, fut un des hommes les plus influents sous Charlemagne. Il mourut en 791. Hincmar, de Reims, dit de lui qu'il rapporta de Rome, en 785, un recueil de Décrétales (*Capitula Angil. amni*) que le Pape Adrien Ier lui avait donné; mais le fait est inexact, et le recueil en question est postérieur à Angilram; il date du

(1) T. V *Oper.*, p. 598.

(1) Gerbert, *Vet. Lit. Alem.*, p. III, p. 838.

(2) *Voy.* AVENT.

(3) *Voir* les Rituels, par exemple, *Rituale Wratislavense*, 1847, p. 427.

neuvième siècle, et a probablement le même rédacteur que les Décrétales du faux Isidore. Celui-ci, avant d'avoir achevé ces décrétales, avait rédigé, à ce qu'il paraît, les *Capitula Angilramni*. De là vient que beaucoup de fragments des *Capitula* s'accordent tout à fait avec les Décrétales du faux Isidore, tandis que d'autres passages de ces *Capitula* ont été rejetés du grand recueil du faux Isidore, qui est postérieur (1). Wasserschleben, dans ses *Documents pour servir à l'histoire des fausses Décrétales*, 1844, a soutenu une opinion contraire; il tient Angilram pour le véritable rédacteur des *Capitula*, prétend ainsi qu'ils sont plus anciens que le faux Isidore, et ont été puisés, *bona fide*, de sources plus anciennes. Du reste, Wasserschleben est obligé de reconnaître que ces *Capitula* renferment des matériaux du faux Isidore; seulement il pense qu'ils y ont été introduits plus tard.

ANGLAISES (DAMES), filles de la pieuse MARIE WARD. Après bien des persécutions et des obstacles, cette pieuse Anglaise parvint, à l'âge de vingt-deux ans, à fonder à Gravelines, dans les Pays-Bas, un couvent pour ses jeunes compatriotes obligées de quitter l'Angleterre en leur qualité de catholiques. Elle fut soutenue dans son entreprise par l'infante d'Espagne, Eugénie, et soumit son couvent à la sévère règle de Ste Claire (2) et à l'autorité immédiate de l'évêque. Après Gravelines, Saint-Omer vit la première congrégation de Dames anglaises destinées à l'éducation des jeunes filles. La fondatrice demanda pendant dix ans qu'on la soumît à la règle de la Société de Jésus, sans pouvoir réussir. Enfin, sur la recommandation de l'évêque de Saint-Omer, le Pape Paul V fit examiner l'institut par une congrégation du saint concile de Trente; l'évêque de Saint-Omer prit l'affaire sous sa protection spéciale, et bientôt l'institut reçut des jeunes filles de tous les pays et devint un rempart contre l'hérésie. Le Pape Grégoire XV donna à la fondatrice la permission de créer à Rome et dans d'autres villes d'Italie des maisons de son institut. En 1627, Marie Ward en établit une à Munich et y appela douze dames de Cologne. Des doutes élevés sur la pureté de sa foi déterminèrent le Pape Urbain VIII à faire examiner Marie Ward et à faire provisoirement fermer ses maisons. L'examen ne lui fut pas défavorable, mais l'institut resta aboli par la bulle *Pastoralis Romani Pontificis*, du 13 janvier 1630. La cause semblait à jamais perdue, et les Dames anglaises se soumirent humblement. Toutefois, le pieux électeur Maximilien de Bavière s'intéressa en leur faveur et obtint pour elles du Pape l'autorisation de se réunir et de vivre en commun dans leur maison, en les soumettant à certaines conditions restrictives. Marie elle-même obtint à Rome qu'on considérât la bulle du 13 janvier 1630 comme tacitement abolie; mais ce ne fut que le 15 juin 1703 que Clément XI confirma de nouveau l'institut, qui s'est maintenu depuis lors, surtout en Occident, où il compte cinq cents membres. L'institut, qui ne peut élire que des supérieures nobles, se divise en trois classes · dames nobles, dames bourgeoises et sœurs converses, mais toutes trois égales dans leur costume et leur règle de vie. Les Dames anglaises, qui ne sont pas, à proprement dire, des religieuses, ont rendu des services incalculables; elles ne sont pas cloîtrées, ne font pas de vœux solennels; elles font seulement des vœux annuels et simples, ou pour trois ans, de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. HAAS.

ANGLETERRE. Voy. GRANDE-BRETAGNE.

(1) Conf. Rettberg, *Hist. ecclés. de l'Allemagne*, 1846, t. I; et Walter, *Droit ecclésiast.*, p. 213

(2) *Voy.* cet article.

ANGLICANE (ÉGLISE). Voy. GRANDE-BRETAGNE.

ANGLO-SAXONS (CONVERSION DES). Depuis le départ des Romains, qui avaient abandonné la Bretagne romaine en 409, les invasions des Pictes et des Écossais menaçaient d'autant plus l'indépendance des Bretons que leurs princes étaient divisés entre eux et se faisaient une guerre intestine. Vortigern, le plus puissant des rois bretons, appela en 449 à son secours deux princes jutes (Jots, Goths), Hengist et Horsa. Les alliés dangereux amenés par ces princes, se renforçant de jour en jour par l'arrivée de nouveaux Germains, finirent par se tourner contre les Bretons eux-mêmes, se rendirent, dans l'espace de cent cinquante ans, maîtres de la plus grande et de la meilleure partie de la Bretagne, refoulèrent vers la partie occidentale de l'île les Bretons échappés au massacre ou à l'esclavage, et fondèrent l'Heptarchie. Ces vainqueurs des Bretons étaient, en majeure partie, des Saxons et des Angles, d'où leur nom d'Anglo-Saxons; il y avait aussi beaucoup de Jutes et d'autres aventuriers de diverses races germaniques. Ils étaient païens, adorant comme divinités principales Wodan, Friga, Thor, Tiw et Costra. Tous leurs rois prétendaient descendre de Wodan. Quoique ces princes unissent à leur sceptre le sacerdoce suprême, il y avait parmi eux des prêtres d'un rang inférieur. Le culte se célébrait dans des bois sacrés, sur des autels; ils avaient aussi converti en temples païens les anciennes églises des Bretons catholiques. Du reste, la religion exerçait peu d'influence sur ces peuples barbares, uniquement préoccupés de la guerre d'extermination qu'ils faisaient à la race indigène. A la cruauté ordinaire des peuples non civilisés ils ajoutaient l'habitude de vendre sur tous les marchés du continent, non-seulement leurs sujets, bretons ou allemands, mais leurs propres enfants. Un moine inspiré de Dieu passa un jour à Rome sur le marché où il vit exposés en vente de jeunes esclaves au visage frais et régulier, au regard brillant, à la chevelure abondante. Il s'informa de leur patrie : c'étaient des Angles païens de Deirie; leur roi se nommait Aella. Le moine songea immédiatement à la conversion des Angles. Des visages si angéliques, s'écria-t-il, devaient devenir cohéritiers des anges, être arrachés à la colère de Dieu (*de Irâ*, *Deirie*, *Deira*), et le joyeux (*Aella*) *Alleluia* devait retentir parmi eux. Et déjà il se préparait à partir comme missionnaire pour la Bretagne, lorsqu'il en fut empêché par l'amour que lui portait le peuple romain. Ce moine fut en 590 élevé sur le siége pontifical sous le nom de Grégoire Ier, à juste titre surnommé le Grand. En 596 il envoya en Angleterre quarante missionnaires formés dans le couvent de Saint-André, qu'il avait fondé dans son propre palais; il mit à leur tête l'abbé Augustin, et les recommanda aux rois et aux évêques de France, dont il réclama l'appui, les Anglais manifestant un grand désir d'embrasser la foi chrétienne et les prêtres des Gaules n'ayant pas jusqu'alors répondu à ce désir. En 597 les missionnaires abordèrent à l'île de Thanet, dans l'État d'Éthelbert, roi de Kent, qui ne se montra pas mal disposé à leur égard; il devait déjà avoir reçu quelque notion de la foi nouvelle, sinon par ses sujets bretons, du moins par sa femme Berthe, princesse franke et chrétienne, qui ne lui avait été accordée qu'à condition qu'elle pourrait exercer librement sa religion, et qui avait emmené avec elle l'évêque frank Luidhard.

Les missionnaires annoncèrent au roi Éthelbert qu'ils étaient arrivés de Rome pour répandre la bonne nouvelle dans ses États. Quelques jours après, le roi parut dans l'île et reçut les messagers évangéliques, en plein champ, sous un chêne, pour se mettre à l'abri de leur

art magique. Ils allèrent au devant de lui en chantant les litanies et marchant en procession, précédés de la croix et d'un étendard où était peinte la figure du Sauveur. Ils lui annoncèrent simplement et hardiment l'Évangile. Ils obtinrent d'Éthelbert ce qu'ils désiraient, car il leur permit de prêcher la nouvelle religion et leur promit de pourvoir à leur entretien; seulement il ne pouvait encore, pour des paroles et des promesses, belles il est vrai, mais incertaines, renoncer à la foi de son peuple. La reine, de son côté, s'intéressa vivement au succès des missionnaires; elle obtint pour eux, près de Cantorbéry, capitale du Kent, une habitation et l'église de Saint-Martin, qui avait appartenu autrefois aux Bretons. Depuis son arrivée de France elle y avait rempli ses devoirs de piété, et plus tard, en mémoire de ce berceau du Christianisme en Angleterre, l'archevêque Théodore de Cantorbéry y fixa un évêque coadjuteur. Les missionnaires réussirent; l'année même de leur arrivée le roi se fit baptiser, et, le jour de Noël, son exemple fut suivi spontanément par dix mille de ses sujets; car les missionnaires avaient eu soin d'apprendre au roi que le culte de la religion chrétienne devait être absolument libre.

Cependant, d'après les ordres du Pape, Augustin avait, dès la fin de 597, reçu la consécration épiscopale de l'archevêque d'Arles. Éthelbert lui donna Cantorbéry pour résidence, lui accorda, l'ancienne église bretonne du Saint-Sauveur, et plus tard il bâtit, de concert avec Augustin, hors de l'enceinte de la ville, une église et un couvent en l'honneur des SS. Apôtres Pierre et Paul, où devaient être inhumés les rois et les archevêques de Kent, tandis que l'église de Saint-Sauveur, restaurée, devint la cathédrale, près de laquelle Augustin et son clergé vécurent en communauté, comme ils l'avaient fait d'abord à Saint-Martin.

Le Pape, ne perdant pas de vue les progrès de la mission, multiplia les preuves de son intérêt en envoyant à l'archevêque le pallium et de nouveaux missionnaires, parmi lesquels on remarquait Mellitus, Juste, Paulin et Rufinien, qui apportaient des vases sacrés, des ornements d'église, des vêtements sacerdotaux, des reliques et beaucoup de livres. En même temps le Pape donnait un plan d'organisation, d'après lequel l'archevêque devait, peu à peu, instituer douze évêchés pour le Sud, ayant pour métropole Londres, alors déjà ville de commerce florissante et populeuse, et douze évêchés pour le Nord, dont York serait la métropole. Tous les évêques bretons devaient être soumis à l'archevêque et recevoir de lui la règle de leur vie et de leur foi. Augustin ayant plus tard adressé plusieurs demandes relatives à des points de discipline et d'administration au Saint-Siége, Grégoire lui répondit en décidant : « que les revenus ecclésiastiques seraient distribués entre l'évêque, le clergé, les pauvres et la fabrique des églises ; que les évêques vivraient en communauté avec leur clergé ; que les ecclésiastiques admis aux ordres mineurs pourraient seuls se marier ; qu'on pouvait introduire dans la nouvelle Église anglaise non-seulement les usages de l'Église romaine, mais encore ceux des autres Églises, pourvu qu'ils fussent convenables ; que le mariage serait interdit, au premier et au second degré, avec la belle-mère ou la belle-sœur; que, tant que les Anglo-Saxons n'auraient pas d'autre évêque qu'Augustin, celui-ci pourrait consacrer, sans l'assistance d'autres collègues, des évêques nouveaux, mais qu'il devait en consacrer bientôt plusieurs; qu'il n'avait aucune juridiction sur les évêques gaulois, mais qu'il avait la surveillance de tous les évêques bretons, afin que les ignorants fussent instruits, les faibles fortifiés, les méchants ramenés. »

Dans une autre lettre aux missionnaires, le Pape ordonne expressément de ne pas détruire les anciens temples païens, mais de les transformer en églises chrétiennes.

A dater des premières années du septième siècle, le Christianisme commença à s'étendre parmi la majorité des habitants de Kent, et en 604 Augustin se vit obligé de prendre un coopérateur en consacrant Juste évêque de Rochester, dont Éthelbert bâtit et dota la nouvelle cathédrale, dédiée à S. André. La même année vit commencer aussi la conversion du royaume d'Essex, qui était indépendant de Kent, et dont le roi Sabareth était un neveu d'Éthelbert. Augustin sacra évêque Mellitus et l'envoya vers les habitants d'Essex. Bientôt après, Sabareth reçut le baptême; le peuple suivit son exemple, et les deux rois firent construire en commun la cathédrale de Saint-Paul de Londres. Plus tard, assure-t-on, Sabareth et Mellitus bâtirent la fameuse abbaye de Westminster. Toutefois le Christianisme n'était consolidé encore ni dans Essex ni dans Kent, car, Éthelbert († 616) et Sabareth ayant eu pour successeurs leurs fils encore païens, une foule de nouveaux convertis retombèrent dans le paganisme. Cependant Eadbald, fils d'Éthelbert, ne resta pas longtemps dans l'erreur; il embrassa l'Évangile, devint un chrétien fervent, et bâtit, pour sa fille et sa sœur, les deux premiers couvents de religieuses qu'on connaisse parmi les Anglo-Saxons, à Folkstown et Liming. Depuis lors le Christianisme demeura invariablement debout dans Kent. Le fils et le successeur d'Eadbald, Earconbert, publia le premier, parmi les rois saxons, une défense générale de l'idolâtrie, et prescrivit, sous des peines civiles, l'observation des quarante jours de carême.

Dans Essex, le Christianisme ne refleurit qu'à dater de 653, lorsque le roi Siegbert, encouragé par son ami Oswio, roi de Northumbrie, renonça aux idoles et se fit baptiser, avec ses thanes, par l'évêque Finan de Lindisfarne. Le prêtre Cedd, que Finan sacra évêque de Londres, devint le nouvel apôtre d'Essex et le fondateur des couvents de Lestingay, Tillaburg et Ithancester. Mais il y eut une rechute partielle en 684, au moment où la fièvre jaune ravagea l'île. Sighère et Sebbi régnaient alors en Essex, sous la suzeraineté de Wulphère, roi des Merciens. Sighère et beaucoup de nobles abandonnèrent la croix pour se soustraire à la vengeance de leurs dieux irrités. Sebbi, préférant la foi et une cellule à l'autorité et au trône, demeura inébranlable, et parvint, d'accord avec le roi Wulphère et l'évêque de Mercie, Jaruman, à ramener les apostats.

Augustin mourut le 26 mai 604, après avoir eu encore deux conférences avec les prélats bretons. Les Bretons, qui étaient entrés dans l'Église bien avant la conversion des Anglo-Saxons, et qui étaient restés invariablement fidèles à la foi catholique pendant leur lutte malheureuse avec leurs dominateurs, différaient des missionnaires romains sur plusieurs points de discipline. Les Bretons ne devaient certainement pas leur foi à l'influence de l'Orient, et le silence absolu de l'histoire à ce sujet ne peut être allégué comme une preuve; il est évident qu'ils en étaient redevables à la dépendance où leur île avait toujours été de Rome et à son commerce ancien avec les Romains. Les écrivains bretons, Nennius, Girald le Cambrien, Galfrid de Monmouth, et avant tous Gildas, nomment tous Rome comme la source du Christianisme breton, ce qui résulterait d'ailleurs déjà de la tradition historique connue d'une députation du roi des Bretons, Lucius, au Pape Eleuthère, ainsi que des rapports de l'île avec les Gaules et l'Espagne, d'où l'on avait pu également agir sur

les païens de Bretagne, pour les amener à la foi. Malgré les différences de certains usages introduits depuis l'arrivée d'Augustin, et qui distinguaient les missionnaires romains du clergé breton, différences qui se retrouvaient parmi le clergé irlandais, d'ailleurs catholique romain si zélé, les Bretons ne s'écartèrent pas de la foi, et les témoins de leur orthodoxie sont : 1° S. Augustin lui-même ; 2° S. Germain, évêque d'Auxerre et vicaire apostolique, qui, sur la demande des évêques bretons, fut envoyé par le Pape Célestin et visita deux fois l'île, en 429 et 446, pour en extirper le pélagianisme ; 3° les pèlerinages faits à Rome par les anciens Bretons (les Pictes du Sud reçurent, en 412, la religion chrétienne de l'évêque breton Ninian, qui avait été élevé à Rome); 4° la vie de S. Samson, archevêque de Dol (1), dans laquelle on lit ce fait remarquable que les évêques bretons avaient coutume de se réunir le jour de la Chaire de S. Pierre (*Cathedra S. Petri*) pour sacrer les évêques ; 5° le sermon prêché par le moine Gildas, Breton, à ses compatriotes, et dans lequel il est question de la hiérarchie catholique, du sacrifice de la messe, du sacrement de Pénitence, du célibat, des pèlerinages à Rome, etc. (2) ; 6° les conciles bretons tenus depuis 540 jusqu'en 604, notamment le concile de Brery et celui qui est connu sous le nom de *Victoria*, deux conciles qui, dit Girald, furent la norme de toute la Cambrie, car ils furent confirmés par l'Église romaine (3).

La divergence survenue entre les Bretons et l'Église romaine portait sur les points suivants : une époque différente pour la fête de Pâque ; — l'omission de l'onction dans les cérémonies du baptême ; — une tonsure ayant la forme d'une demi-lune ; — l'usage du pain azyme pour l'Eucharistie ; — la consécration des évêques par un seul évêque ; — plus différents abus, parmi lesquels il faut compter la violation fréquente de la loi du célibat. On voit par cette énumération qu'il ne s'agissait pas le moins du monde du dogme, mais simplement de points disciplinaires, qui s'étaient peu à peu introduits à la suite de circonstances locales. Ainsi, par exemple, la différence relative à la fête de Pâque provenait de ce que les Bretons, au lieu de se servir du cycle dionysien adopté à Rome, se servaient encore de l'ancien cycle romain avec les améliorations de Sulpice Sévère, et par conséquent cette différence n'avait pas une origine orientale, pas plus que l'usage des azymes, inconnu dans l'Église d'Orient, ou celui de consacrer un évêque par un seul évêque (1). Augustin, à qui le Pape avait commis le soin de surveiller les évêques bretons, résolut, appuyé qu'il était par le roi Éthelbert, de tenir une conférence avec les prélats bretons, aux frontières du pays de Galles, dans un lieu qu'on nomma depuis le Chêne d'Augustin. Là il exhorta les Bretons à prêcher avec lui l'Évangile aux Anglo-Saxons (les Bretons n'avaient par conséquent pas d'autre foi que celle d'Augustin), à renoncer à différents abus, et à célébrer la Pâque en même temps que l'Église romaine ; mais les Bretons, s'appuyant sur la tradition, résistèrent, et ce ne fut que lorsqu'Augustin rendit en leur présence la vue à un aveugle qu'ils déclarèrent que la voie de la justice indiquée par Augustin était bien celle de la vérité, mais qu'ils ne pouvaient renoncer à leurs anciens usages (*priscis moribus*) sans le consentement de leurs compatriotes.

On résolut de se réunir dans une seconde conférence, où parurent sept évê-

(1) Mabill., *Acta*, 55, t. I, ad a. 565.

(2) Schrœdl, *le Premier Siècle de l'Église anglo-saxonne*, p. 177.

(3) *Ibid.*, p. 28.

(1) *Livres pénit. latins des Anglo-Saxons*, du docteur Kunstmann, p. 4.

ques bretons, accompagnés d'un grand nombre d'ecclésiastiques et de moines. Mais comme, à leur arrivée, soit accidentellement, soit pour obéir aux usages romains, Augustin resta assis, il ne put rien obtenir d'eux, malgré ses prières, ses supplications et sa condescendance, qui alla jusqu'à leur accorder tous leurs usages, pourvu qu'ils voulussent se conformer au rite romain pour la Pâque et le Baptême et évangéliser les Anglo-Saxons. Les Bretons rejetèrent opiniâtrément toutes les propositions d'Augustin, refusèrent de le reconnaître comme leur archevêque, quoiqu'il n'exigeât pas que l'archevêque breton de Menevia perdît son titre archiépiscopal, conformément à l'autorité que le Pape avait déléguée à Augustin sur les évêques bretons. Bède considéra comme un châtiment de Dieu infligé à l'orgueil des Bretons le massacre de douze cents moines du grand couvent de Bangor, ordonné quelque temps après par le roi de Northumbrie, Édelfrid.

En 625 le mariage du roi de Northumbrie, Edwin, avec Édilberge, fille d'Éthelbert, roi de Kent, ouvrit pour la première fois les voies à l'Évangile en Northumbrie. Eadbald, fils d'Éthelbert et son successeur, ne donna sa sœur au Northumbrien qu'après avoir reçu de celui-ci la promesse qu'il laisserait à sa femme et aux personnes qui l'accompagneraient le libre exercice de leur religion, puis qu'il se convertirait lui-même dans le cas où, après l'avoir examinée, il reconnaîtrait la nouvelle religion plus sainte et plus digne de Dieu que l'ancienne. Édilberge fut accompagnée à la cour d'Edwin par le zélé compagnon d'Augustin, l'évêque Paulin. Edwin tint ses promesses; non-seulement Paulin put accomplir les cérémonies du culte pour la reine, mais il fut autorisé à prêcher parmi les païens. Ayant été sauvé presque miraculeusement d'un projet de meurtre tenté par les émissaires des princes de Wessex, Edwin fit baptiser sa fille nouvellement née, et enfin, ayant triomphé des princes de Wessex, il reçut lui-même le baptême à York, le jour de Pâques 627, conformément à un vœu qu'il avait formé, après avoir successivement examiné cette grave démarche avec ses thanes, ses prêtres et Paulin, et avoir tenu une assemblée de toute la noblesse, qui se prononça en faveur du Christianisme (1).

L'exemple d'Edwin fut suivi par ses fils, par la noblesse et le peuple. La foule qui se pressait au baptême était si grande qu'il arriva à Paulin de rester pendant trente jours occupé du matin au soir à instruire et à baptiser. Paulin devint premier évêque d'York; Edwin lui bâtit une cathédrale, et le Pape Honorius lui envoya le pallium. Mais la grande œuvre de la régénération de ce peuple fut interrompue dès 633, à la mort d'Edwin. Pendant son regne l'ordre avait été si général qu'une femme et son nourrisson pouvaient sans danger parcourir tout le royaume.

Les deux successeurs d'Edwin, Osric et Eanfrid, abandonnèrent la foi, et les armées réunies de Penda, roi encore païen de Mercie, et de Ceadwalla, roi du pays de Galles septentrional, qui, quoique Chrétien, surpassait Penda en cruauté et haïssait mortellement le Christianisme anglo-saxon, ruinèrent la moisson naissante. Mais, après la mort d'Osric et de Eanfrid, en 634, le pieux roi Oswald, qui avait été baptisé en Irlande, survint comme sauveur de la Northumbrie et du Christianisme. Marchant droit à l'ennemi, il s'adressa au Seigneur pour obtenir, malgré le petit nombre de ses troupes, la victoire sur les Gallois et les Merciens, qu'il attaqua avec intrépidité et défit complétement. Aidé par le généreux Irlandais Aïdan, du couvent de Hy, qui fut nommé évêque de l'île de Lindisfarne, et

(1) Schrœdl, *le Premier Siècle de l'Église anglo-saxonne*, p. 66, 67.

l'aidant à son tour en interprétant ses instructions dans la langue du pays, Oswald parvint à y implanter d'une manière durable le Christianisme.

Son successeur Oswio rendit de nombreux services à l'Église en fondant et dotant des couvents; sa libéralité créa entre autres le couvent de Whitby, où se tint en sa présence (664) une conférence destinée à terminer la discussion sur la Pâque, transportée en Northumbrie par les missionnaires irlandais. Oswio s'y prononça en faveur de la coutume romaine pour n'être pas repoussé plus tard, disait-il, par S. Pierre tenant les clefs du ciel. Le célèbre couvent northumbrien de Weremouth-Jarrow, où Bède enseigna, écrivit, pria pendant soixante ans, eut pour fondateur l'Anglo-Saxon Bennet-Biskop.

Bientôt après la conversion du roi de Northumbrie, Edwin, le Christianisme commença à luire dans l'Estanglie. Le premier rayon y était parvenu plus tôt, le roi de Kent Éthelbert ayant porté le roi de l'Estanglie à adopter le Christianisme; mais postérieurement Redwald érigea, dans un même temple, un autel dédié à la fois à Wodan et au Dieu des Chrétiens. Cependant Edwin convertit le fils de Redwald, Corpwald; le peuple lui-même ne devint chrétien que sous Sigebert, frère et successeur de Corpwald, qui s'était fait baptiser en Gaule et qui était un prince pieux et instruit. L'apôtre du pays fut surtout Félix, évêque bourguignon, envoyé en Angleterre, vers 630-31, par l'archevêque de Cantorbéry, Honorius. Félix eut pour résidence épiscopale Dunwich, et fut secondé par un Irlandais bientôt célèbre dans toute l'Europe par ses visions et sa piété, l'abbé Furséus. Sigebert fonda pour lui le couvent de Knobbersbourg; il y créa une école publique sur le modèle de celle de Cantorbéry, et enfin, le premier entre les rois saxons, il quitta le trône et entra dans un couvent. Mais l'invasion de Penda, roi de Mercie, arrêta les progrès religieux pendant plusieurs années, et ce ne fut qu'en 654 que l'excellent roi de Westanglie Anna, secondé par sa sainte famille, releva les institutions chrétiennes de leurs ruines et acheva la conversion de son royaume.

Ce fut aussi par son roi, S. Oswald, que le Christianisme fut propagé dans le royaume de Wessex, où aborda en 634-35 l'évêque Birinus, envoyé par le Pape Honorius pour évangéliser les portions encore païennes de la Bretagne. Ses prédications et le concours d'Oswald, qui se trouvait alors à la cour de Kynégil, roi de Wessex, parvinrent à convertir Kynégil en 635; Oswald fut le parrain du nouveau catéchumène, qui, de son côté, devint le beau-père d'Oswald. Le frère de Kynégil, qui régnait avec lui, Kuichelm, ne demanda le baptême qu'à son lit de mort; le fils et le successeur de Kynégil, Koinwalch, ne devint également chrétien que plus tard. Birinus fixa son siége épiscopal à Dorchester; il eut pour successeur l'évêque franck Agilbert qui quelque temps après retourna dans sa patrie, et envoya son neveu Éleuthère en Wessex pour y remplir les fonctions épiscopales. Le valeureux roi de Wessex, Cadwalla (685-688), n'était pas encore formellement chrétien, quoiqu'il eût appelé pour instruire et diriger son peuple le grand évêque Wilfrid et qu'il le laissât librement travailler à la consolidation de la foi dans son royaume; mais en 688 il renonça au trône, fit un pèlerinage à Rome, reçut le baptême du Pape Sergius, et mourut revêtu encore des habits de son baptême. Son successeur Ina renonça de même au trône et vint à Rome, où il fonda l'école saxonne, *Schola Saxonum*, pour les pauvres pèlerins et les jeunes Anglo-Saxons.

Après les royaumes dont nous venons de parler, celui de Mercie reçut le Christianisme de Northumbrie et par les

soins d'Oswio, son roi. Peada, fils du sauvage roi de Mercie Penda, chargé par son père de régner sur les Merciens du sud ou les Angles du centre, épousa la fille d'Oswio, Alchfleda, en acceptant pour condition qu'il se ferait baptiser avec son peuple. Peada tint sa promesse. Instruit par le fils d'Oswio, Alchfrid, il emmena dans ses États quelques prêtres, qui, contre leur attente, trouvèrent un bon accueil auprès du peuple. Penda lui-même, sans quitter ses dieux, laissa les missionnaires agir librement. Après la mort de Penda et de Peada, en 655, les Merciens tombèrent et restèrent pendant trois ans sous le sceptre d'Oswio; ce règne et celui du pieux Wulphère, roi de Mercie (658-675), affermirent le Christianisme parmi ces peuples. Le successeur de Wulphère, Ethelred, mourut moine, et Conred, son successeur, termina sa vie comme pèlerin à Rome. Parmi les évêques qui se distinguèrent dans toutes ces missions on compte : l'Irlandais Diuma († 658), Jaruman, un Anglo-Saxon († 667), le grand Wilfrid, le pieux Ceadda († 672), premier évêque dont le siége fut fixé à Lichfield.

Sussex fut, parmi les royaumes anglo-saxons, le dernier à se convertir au Christianisme. Des essais faits de bonne heure avaient échoué ; la conversion même du roi Edilwalch, due aux efforts de Wulphère, ne fit pas d'impression sur ses sujets. S. Wilfrid d'York, seul, réussit, après avoir été chassé de la Northumbrie, à allumer la foi en Sussex, d'abord en fortifiant celle du roi et de la reine, puis en s'adressant aux grands, enfin en se tournant vers le peuple. Il le gagna d'autant plus facilement qu'il eut, dès le principe de sa mission, le bonheur d'obtenir du Ciel une pluie désirée depuis longtemps, et qu'il apprit aux Saxons du sud l'art de la pêche, qu'ils avaient ignoré jusqu'alors. En cinq années il gagna tout Sussex. Le roi Edilwalch s'était beaucoup intéressé à cette grande œuvre ; il avait même ordonné qu'on embrassât la foi chrétienne. Ainsi s'acheva la conversion des Anglo-Saxons.

Le nombre des évêchés anglo-saxons s'était, depuis l'an 700, et surtout par suite des mesures prises par Théodore, archevêque de Cantorbéry, élevé à dix-sept : dans Kent, Cantorbéry et Rochester; dans Essex, Londres; en Estanglie, Dunwich et Helncham ; dans Sussex, Selsey; en Wessex, Winchester et Sherburne; en Mercie, Lichfield, Leicester, Hereford, Worcester et Syduacester; en Northumbrie, York, Hexham, Lindisfarne et Whithern. La primatie sur tous les diocèses anglo-saxons était exercée par le savant et vigoureux moine Théodore, de Tarse en Cilicie, que le Pape Vitalien en avait chargé, en le créant archevêque de Cantorbéry. Malheureusement Théodore exécuta son plan d'une manière trop absolue et sans égard pour les personnes ; il blessa Wilfrid, évêque d'York, en devenant un aveugle instrument de la colère d'Egfrid, roi de Northumbrie, contre Wilfrid, et en partageant le diocèse de ce dernier en trois évêchés. Wilfrid en appela à Rome, appel qu'il renouvela plus tard contre les injustices de Brithwald, successeur de Théodore. Toutefois Théodore rendit beaucoup de services aux Anglo-Saxons (1); il tint plusieurs conciles : en 673 à Heudford, où tous les évêques anglo-saxons se prononcèrent pour la Pâque romaine (2); en 680 à Hetfield (3); en 684 à Twiford, où S. Cuthbert, pieux ermite de Farne, fut nommé à l'évêché de Hexham (4). C'est à Théodore principalement que l'Église anglo-saxonne doit les

(1) *Recueil des canons et des livres pénitentiaux de Théodore*, par Kunstmann.
(2) Schrœdl, p. 158.
(3) Ibid., p. 201.
(4) Ibid., p. 211.

églises paroissiales, dont il encouragea l'érection en accordant aux thanes le droit de patronage. Il introduisit dans l'île un grand nombre d'ouvrages grecs et latins, dont on a conservé très-longtemps les manuscrits, tels qu'un Homère, un Chrysostome et un Josèphe; il institua, de concert avec l'abbé Adrien, des écoles où l'on enseignait, outre la théologie, l'astronomie, l'arithmétique, la métrique, le grec et le latin. Au temps de Bède vivaient encore plusieurs élèves de cette école, qui parlaient aussi bien le grec que leur langue maternelle. Comme la plupart des missionnaires anglo-saxons étaient et restaient moines, même en devenant évêques, il en résulta naturellement que presque tous les évêques vécurent en communauté religieuse avec le clergé de leurs cathédrales, composé d'ailleurs en majeure partie de moines (1).

Parmi les personnages les plus influents et les plus distingués formant la cour et le conseil des rois, avant l'introduction du Christianisme, se trouvaient les prêtres païens. Après la victoire remportée par l'Évangile sur l'idolâtrie, très-naturellement le clergé chrétien prit parmi les Anglo-Saxons, accoutumés à la prépotence de leurs anciens prêtres, une position civile importante, et les archevêques et évêques obtinrent un rang égal et même supérieur à celui des nobles (Æthelinges et Ealdormans). Le caractère élevé, l'activité bienfaisante, la considération personnelle des principaux membres du clergé contribuèrent beaucoup à ce résultat.

Outre les conciles, l'histoire de l'Église anglo-saxonne nous offre des assemblées mixtes, composées du roi, des évêques, du haut clergé et des thanes, où l'on prenait des décisions à la fois politiques et ecclésiastiques. C'est ainsi que le roi

(1) Schrœdl, *Recueil, etc.*, p. 15, 16, 18, 81, 316.

Éthelbert parvint de bonne heure à former, avec le concours de ses grands et sous l'influence des missionnaires, un recueil de lois dans lequel se rencontrent, entre autres, des mesures pénitentiaires contre le vol fait dans des églises et à des clercs, contre les délits qui troublent la paix des églises et des couvents, des dispositions concernant le mariage, qui toutefois ne répondent pas encore entièrement à la loi chrétienne, car, dans certains cas, elles autorisent le divorce; et l'on voit encore, même sous Théodore, certains cas où la rupture du lien conjugal est autorisée ou tolérée (1). C'est ainsi que le roi de Wessex, Ina, ne publia pas ses lois sans avoir consulté les évêques et le clergé. « Moi Ina, par la grâce de Dieu roi de Wessex, est-il dit au commencement du code, je me suis entendu avec mon père Cenred, avec mon évêque Heddi, avec tous les conseillers et les sages de mon peuple, et avec beaucoup de serviteurs de Dieu. »

Les couvents nombreux et populeux érigés dans les royaumes anglo-saxons (Eddi parle de plusieurs milliers de moines de Wilfrid; Weremouth-Jarrow comptait 600 moines en 716), rendirent d'immortels services non-seulement à l'Angleterre, en aidant puissamment à la convertir et à la civiliser, mais à une grande partie de l'Europe, et notamment à l'Allemagne. C'est de ces humbles foyers que, grâce aux missionnaires, se répandirent en Angleterre et dans tout l'Occident, avec les lumières de l'Évangile, celles des sciences et des arts, le chant ecclésiastique et l'usage des métiers (2).

(1) Schrœdl, p. 251.

(2) *Voir*, sur le couvent de Cantorbéry, Schrœdl, p. 199-200; sur le monastere de Weremouth-Jarrow, fondé par Bennet-Biskop, p. 188-199; sur le couvent des religieuses de Berking, chez les Saxons de l'Est, qui était en correspondance épistolaire avec Aldhelm, abbé et évêque de Sherborne, p. 290, etc.; sur Whitby, p. 101-103; sur Winbourn, où les religieu-

Les couvents observaient la règle de . Benoît ou celle de Colomban; Wil-id mit surtout en honneur la première. l ne faut pas oublier de mentionner s couvents doubles, c'est-à-dire ceux ù des monastères de femmes étaient âtis à côté des monastères d'hom-nes. Les moines étaient absolument xclus du couvent des religieuses, et éciproquement; l'abbesse était à la ois supérieure des uns et des au-res (1), et nous voyons même une bbesse prendre part à la célèbre con-érence de Whitby et à la discussion le la Pâque.

L'Église anglo-saxonne fut dès l'o-igine et demeura toujours dans le rap-ort le plus intime avec le Saint-Siége. thelbert de Kent et Grégoire le Grand ont en correspondance, s'adressent des adeaux; beaucoup de rois saxons et ne masse d'ecclésiastiques et de laïques ntreprennent le pèlerinage de Rome; l'autres y envoient des mandataires avec les présents, pour obtenir la bénédic-tion papale.

La primauté de Rome était généra-lement reconnue; les prescriptions et les usages de Rome étaient introduits presque partout, notamment le célibat, la liturgie, le chant ecclésiastique, les images de Jésus-Christ et des saints. En lisant l'histoire de l'Église anglo-saxonne, on reconnaît que la semence du Christianisme catholique, répandue par S. Augustin dans cette contrée, y roduisit des résultats si saints, si nobles, si magnifiques, qu'il y a peu d'époques de l'ère chrétienne qui puissent être com-parées à la première période de l'Église nglo-saxonne. Quand on voit, dans le septième et le huitième siècle, plus de trente rois et reines de la Grande-Bretagne descendre du trône pour entrer au couvent et s'y consacrer à Dieu; quand on voit des princes, des princesses, une foule de courtisans et de personnages distingués renoncer également à toutes les jouissances du monde pour vivre dans le cloître ou la solitude, on ne peut douter de la fé-conde influence qu'exerça le Catholi-cisme, durant cette période, sur cette contrée naguère barbare. Il est vrai qu'à côté de ce spectacle consolant il y a maints désordres qui attristent l'âme; telles furent les controverses qui se perpétuèrent parmi les Bretons sur la fête de Pâque et la tonsure. Après les inutiles conférences tenues par S. Au-gustin, il est toujours question de ces deux points de discipline parmi les Bretons, les uns en appelant à l'apôtre S. Jean, à S. Colomban, à des usages remontant à la plus haute antiquité; les autres s'appuyant sur l'autorité et l'exemple de S. Pierre, et désignant assez fréquemment leurs adversaires sous le nom de Quartodécimans et comme des partisans d'une tonsure re-montant à Simon le Magicien.

Cependant, dès 633, à la suite d'un bref du Pape Honorius, le nouveau cy-cle pascal fut introduit dans le midi de l'Irlande; il le fut de même en 664 en Northumbrie, à la suite de la confé-rence de Whitby, où la date de la Pâ-que romaine fut défendue principale-ment par Wilfrid, tandis que la Pâque irlandaise était soutenue par Colman, évêque de Lindisfarne. Le roi Oswio, ayant obtenu de Colman l'aveu qu'il n'avait pas reçu une puissance aussi étendue que celle de S. Pierre, se dé-clara pour la Pâque romaine. C'est de cette conférence que date l'acceptation successive par toutes les églises anglo-saxonnes de la Pâque romaine, de sorte que, au concile tenu en 673 par l'arche-vêque Théodore à Hereford, tous les prélats anglo-saxons se prononcèrent en faveur de l'usage de Rome.

...s lisaient l'Écriture sainte, les Pères et les con-ciles, et étudiaient la grammaire et la poésie, [illegible] 342, 343.

(1) Schrœdl, *Recueil, etc.*, p. 102, 214, 304, 342.

En 703, cet exemple fut suivi par l'Irlande septentrionale; en 716, par le couvent de Hy et toutes les églises qui en dépendaient. Les Bretons, si hostiles aux Anglo-Saxons, surtout à ceux de l'est, renoncèrent en partie, vers la fin du septième siècle, à leur date pascale et à leur tonsure spéciale, adoptèrent l'usage romain, et se rendirent aux conseils du célèbre évêque de Sherborne, Aldhelme, qui les conjurait de ne pas résister plus longtemps aux décrets et aux traditions de l'Église romaine, puisque les clefs du ciel avaient été remises à S. Pierre, et que la simple communauté de foi, sans celle de la charité, n'était pas suffisante pour le salut (1).

Voyez, pour les sources et la bibliographie : Bède, *Hist. de l'Eglise anglo-saxonne*; W. de Malmesbury, *Faits des rois et des évêques anglais*; Gildar, ses *OEuvres*; Nennius, *Chronique;* Wharton, *Anglia sacra*; Alford, *Annales des églises anglo-saxonnes;* Döllinger, *Manuel de l'Hist. eccl;* Lingard, *Histoire d'Angleterre;* Schrœdl, *Premier Siècle des Églises anglo-saxonnes*; Kunstmann, *les Livres pénitentiaux des Anglo-Saxons.*

SCHRŒDL.

ANGLO-SAXONNE (TRADUCTION DE LA BIBLE). *Voy.* BIBLE (TRADUCTION DE LA).

ANGUSTIA LOCI. La petitesse, l'insignifiance d'un lieu est une cause de dispense pour les mariages; on la compte parmi les causes honnêtes, *causæ honestæ*. Dans le style judiciaire ancien on appelle un lieu petit celui qui ne compte pas plus de trois cents feux, en comprenant tout ce qui constitue la commune, dans un rayon d'un quart de lieue. Le motif de dispense ne peut être mis en avant que par la fiancée, appartenant à une famille honnête, dans le cas où, à cause de la petitesse de l'endroit où elle demeure, ainsi que sa famille, elle ne peut, hors du cercle de sa parenté, contracter une union proportionnée à sa fortune, à son éducation, à sa situation, à ses mœurs, à son âge, etc. Pour justifier la demande de dispense il suffit qu'elle allègue qu'elle est depuis longtemps en âge de se marier et qu'il ne s'est pas présenté encore de parti convenable. La formule de demande est ainsi conçue : *Quod cum dicta oratrix in dicto loco, propter illius angustiam, virum sibi non consanguineum vel affinem paris conditionis, cui nubere possit, invenire nequeat, cupiunt oratores matrimonialiter invicem copulari. Sed quia...*

Il y a lieu à la dispense *angustia locorum* lorsque la fiancée est née dans un endroit, domiciliée dans un autre, et que l'un et l'autre sont dans le cas précité; ce motif suffirait dans des cas où l'*angustia loci* d'un seul endroit serait insuffisant. La formule est : *Quod cum dicta oratrix in dictis locis, etiam de uno ad alium se transferendo, propter illorum angustiam, virum sibi non consanguineum*, etc.

L'*Angustia loci cum clausula, etsi extra*, est la cause de dispense fondée sur les motifs précédents, fortifiés par une circonstance nouvelle, savoir que la petitesse de la dot empêcherait, en outre, la fiancée de contracter mariage. Dans le formulaire il est dit : *Quod cum dicta mulier in dicto loco, propter illius angustiam, virum paris conditionis, cui nubere possit, invenire nequeat, etsi extra dictum locum nubere cogeretur, dos, quam ipsa habet, non esset competens neque sufficiens ut cum ea virum, cui juxta status sui conditionem nubere possit, invenire valeret*, etc. Dans les deux premiers cas on ne dispense que pour des degrés de parenté éloignée; dans

(1) Schrœdl, p. 348.

le dernier cas on dispense encore *in impedimentis consanguinitatis et affinitatis lineæ transversæ in gradu tertio attingente secundum*. Cf. Knopp, *Droit conjugal*, p. 447. Stapf, *Institution pastorale*, p. 335. EBERL.

ANHALT. La conversion du duc et de la duchesse d'Anhalt-Cöthen à l'Église catholique est une des plus remarquables des temps modernes. FRÉDÉRIC-FERDINAND, duc d'ANHALT-CÖTHEN, né le 25 juin 1769, fut appelé à régner en 1818. Deux ans auparavant, sa première femme étant morte, il s'était remarié avec Julie, comtesse de Brandebourg, fille naturelle de Frédéric-Guillaume II, roi de Prusse, et demi-sœur du dernier roi de Prusse, Frédéric-Guillaume III. Après s'être fort longtemps occupé de questions religieuses, il rentra, le 24 octobre 1825, avec la duchesse, sa femme, dans l'Église catholique, à Paris. Étant revenu dans ses États, il annonça son changement à ses sujets dans une proclamation du 13 janvier 1826. Les blâmes, naturellement, ne manquèrent pas ; mais on fut étonné de trouver parmi ceux qui critiquaient le duc le roi de Prusse, qui exprima son mécontentement dans une lettre rendue publique. Celui qui avait permis à sa fille de se faire russo-grecque pour se marier ne devait pas se montrer si difficile envers sa sœur devenant catholique pour obéir à sa conviction. Lorsque le duc Frédéric-Ferdinand mourut en 1830, il eut pour successeur son frère Henri, qui était protestant ; mais l'Église catholique resta solidement fondée dans la principauté de Cöthen.

ANICET (S.). D'après ce que raconte le père de l'histoire ecclésiastique, Eusèbe (1), Anicet succéda à Pie 1 sur le trône pontifical. C'était, d'après le calcul d'Eusèbe, le 10e successeur de S. Pierre. Il fut élu en 157, régna onze ans, et mourut dans la 8e année de Marc-Aurèle, c'est-à-dire en 168. Cependant ces dates ne sont pas certaines ; Pearson place le pontificat d'Anicet entre 142 et 161 ; Dodwel, entre 142 et 153. Tillemont s'écarte un peu moins de nos premières assertions (1) dans ses notes sur l'article Anicet. Du reste le pontificat de ce Pape est devenu célèbre, moins par ce qu'il fit que par ce qui arriva de son temps ; car ce fut à cette époque que le gnosticisme parvint à son apogée et choisit pour siége principal de son enseignement Rome, où se trouvaient alors Valentin et d'autres grands gnostiques, notamment Marcion, qui s'y rencontra avec son ancien condisciple S. Polycarpe (2). On attribue habituellement pour motif au voyage que fit à ce moment Polycarpe à Rome le désir qu'il avait d'apaiser la discussion relative à la Pâque (3), et l'on se fonde sur Eusèbe (4) et S. Jérôme (5) ; mais S. Jérôme a copié Eusèbe, Eusèbe a pris ses données dans S. Irénée, en y mettant toutefois plus qu'il n'y avait trouvé.

En effet, S. Irénée dit, dans une lettre au Pape Victor (6), dont un fragment nous a été conservé par Eusèbe (7), « que Polycarpe vint à Rome visiter le pape Anicet parce qu'il s'était élevé quelques légères difficultés entre eux sur divers points ; mais que, quant à celui de la Pâque, ils n'avaient pas voulu insister, chacun d'eux sentant qu'il ne ramènerait pas son adversaire ; qu'ils se séparèrent en paix, et qu'en preuve de leur union le Pape avait prié son hôte d'offrir à sa place le saint sacrifice dans l'Église de Rome. » On ne peut assigner une date certaine à cet événement ; Baronius le place dans la cinquième année de Marc-

(1) *Hist. eccl.*, lib. IV, c. 11 et 19.

(1) *Mémoires, etc.*, t. II.
(2) *Voy.* les art. MARCION et POLYCARPE.
(3) *Voy.* PAQUE (CONTROVERSE SUR LA).
(4) *Hist. eccl.*, IV, 14.
(5) *Catal. Script. eccl.*, II, 17.
(6) *Epistola ad Victorem Papam.*
(7) *Hist. eccl.*, V, 24.

Aurèle, c'est-à-dire en 166. Parmi les faits mémorables du règne d'Anicet, il faut rappeler les persécutions des Chrétiens qui eurent lieu sous le règne de Marc-Aurèle et le séjour de S. Justin (1) à Rome; il y écrivit sa seconde Apologie, qui lui valut le martyre. Ce fut aussi sous Anicet que le célèbre Hégésippe (2), savant judéo-chrétien, vint à Rome, où il resta un certain temps (3). Le Martyrologe romain, Raban Maur, Florus, et d'autres, nomment Anicet martyr; mais les anciens, S. Irénée, Eusèbe et S. Jérôme, ne disent absolument rien du genre de sa mort. Il fut, dit-on, enterré dans le cimetière de Calixte, d'où, en 1604, ses dépouilles furent enlevées et données, par le Pape Clément VIII, en cadeau au duc Jean-Angèle de Hohenems, qui écrivit une vie latine du saint. Selon Tillemont, les Jésuites de Munich reçurent, en 1590, une partie de ces reliques. Le faux Isidore a interpolé une lettre attribuée à S. Anicet, et adressée: *Universis Ecclesiis per Galliæ provincias constitutis*, dans laquelle il est parlé du sacre des évêques, de la dignité des primats et des métropolitains, et de la tonsure. Cette pièce est presque entièrement forgée avec des passages des œuvres du Pape Léon Ier, et se trouve dans Mansi, *Collect. Conc.*, t. I, p. 683 sq. Schröckh en donne un extrait. L'Église fait mémoire de S. Anicet le 17 avril. HÉFÉLÉ.

ANIM, ville située dans les montagnes de Judée (4), d'après Eusèbe (Ἀναία), et d'après S. Jérôme (5) dans le voisinage d'Anéa (village du territoire de Daroma), à 9 milles sud d'Hébron.

ANIMAUX IMPURS. Voy. ALIMENTAIRES (LOIS).

ANNATES. Voy. REVENUS.

(1) *Voy.* ce mot.
(2) *Voy.* ce mot.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 11 et 22.
(4) *Jos.*, 15, 50.
(5) Onom. ad h. v.

ANNE (חַנָּה, Ἄννα, l'aimable).

1° La pieuse et patiente femme d'Elcana, mère de Samuël. Le simple récit du livre des Rois (1) montre toute la noblesse de son caractère, et cette page a toujours fait une vive impression sur tous les lecteurs de la Bible. L'esprit prophétique d'Anne pénètre la profondeur des voies de la Providence et se révèle dans le cantique qu'elle chante, après avoir offert son enfant dans le temple. Non-seulement elle annonce la sublimité des desseins de Dieu : *Deus scientiarum Dominus est; ipsi præparantur cogitationes*, mais encore la domination définitive du Messie et de son règne : *Dominus judicabit fines terræ, et dabit imperium regi suo et sublimabit cornu Christi sui*. Le *Magnificat* est tout à fait analogue à ce cantique, seulement il est plus sublime encore. Anne peut être considérée comme une figure de la sainte Vierge, de même que Samuël, restaurateur de la théocratie judaïque, est le type du Christ.

2° La femme du vieux Tobie (2); et encore la parente de Tobie, femme de Raguël (3), selon la Vulgate seulement, car les autres textes portent Ἔδνα, עֶדְנָה, עֵדְנָה.

3° La fille de Phanuël, de la tribu d'Aser, qui, après un mariage de sept années, consacra sa vie à Dieu dans le temple, parmi le jeûne et la prière, et eut dans sa quatre-vingt-quatrième année la grâce de voir le Sauveur du monde. Elle est appelée prophétesse, προφῆτις, parce que, comme Siméon, elle reçut les communications du Saint-Esprit, qui la poussèrent intérieurement vers l'enfant divin, qu'elle reconnut pour le Messie, et dont elle parla à tous ceux qui attendaient la rédemption d'Israël. Tout cela se trouve formelle-

(1) I *Rois*, 1.
(2) *Tob.*, 1, 9.
(3) *Ibid.*, 7, 2.

ment dans S. Luc (1). Le Martyrologe romain place sa fête au 1er septembre (2).

4° La mère de la sainte Vierge. *Voy.* l'article suivant, et Bolland., 26 juillet.

S. Mayer.

Anne (sainte), mère de la bienheureuse vierge Marie, femme de S. Joachim, a été de tout temps honorée dans l'Église catholique pour avoir eu l'insigne privilége de nommer sa fille celle qui est bénie entre toutes les femmes, et pour avoir eu des vertus en rapport avec cette haute distinction. S. Jean Damascène (3) l'exalte et la compare à l'Anne de l'Ancien Testament. Son panégyrique développe cette pensée : *Dignum sane quidem et maxime dignum est eam laudare, quæ divina benignitate oraculum accepit, ac talem et tantum nobis fructum edidit, ex quo dulcis Jesus prodiit.* L'empereur Justinien fit, vers 550, bâtir une église à Constantinople sous l'invocation de Ste Anne. Ses dépouilles mortelles furent, dit-on, apportées, en 710, de Palestine à Constantinople, et depuis lors plusieurs églises de l'Occident prétendent avoir de ses reliques. Sa fête se célèbre le 26 juillet. Elle est la patronne des gens mariés. Les peintres la représentent d'ordinaire comme une matrone respectable, occupée à apprendre la loi de Dieu à la sainte Vierge.

Anne, *Ananus* dans Josèphe, fils d'un certain Seth et grand-prêtre des Juifs (4). Il fut élevé à cette charge par Cyrinus, gouverneur de Syrie, dans la trente-septième année après la bataille d'Actium, environ 760 ans après la fondation de Rome, par conséquent dans l'an 6 ou 7 de l'ère dionysienne, et en resta revêtu jusqu'à la première année de Tibère, époque à laquelle le nouveau gouverneur Valère Gratus le déposa et le remplaça par Ismaël, fils de Phabi (1). Ce dernier fut très-peu de temps en charge, et ses deux successeurs n'y demeurèrent guère plus longtemps ; ce furent Éléazar, fils d'Anne, et Simon, fils de Camith, qui demeurèrent chacun un an en fonction. Après eux vint le gendre d'Anne (2), Joseph, connu dans le Nouveau Testament sous le nom de Caïphe, vers 770 ou 771 de Rome (16 ou 17 de l'ère dionys.). Ce Caïphe resta, sans interruption, grand-prêtre jusqu'en 788 ou 789 de la fondation de Rome (35 de l'ère dionys.) ; du moins Josèphe ne nomme pas d'autre grand-prêtre dans l'intervalle, et ce fut seulement cette année-là que le nouveau gouverneur Vitellius donna un successeur à Caïphe dans la personne de Jonathan, fils d'Anne (3). Le Nouveau Testament est tout à fait d'accord avec Josèphe lorsqu'il parle du grand-prêtre Caïphe au temps de la vie publique de Jean-Baptiste (4) et à la mort de Jésus (5) ; mais comme, à côté de Caïphe, il est aussi parlé d'Anne (6), pour rester d'accord avec Josèphe, beaucoup d'auteurs entendent la chose en ce sens qu'Anne n'est pas cité comme grand-prêtre actuellement en fonction, mais comme en ayant rempli la charge, en portant le titre honorifique, et ayant conservé une grande considération et une haute influence (7). D'autres écrivains, se fondant sur le texte de S. Jean (8), qui appelle Caïphe *pontifex illius anni*, et celui des Apôtres (9), qui nomme Anne avant Caïphe comme grand-prêtre, adoptent l'hypothèse, qui n'est pas invraisemblable, que Caïphe et Anne, son beau-père, partageaient les

(1) 2, 36-38.
(2) Conf. Bolland.
(3) *Orat.* 2, *de nativ. B. Mariæ.*
(4) *Luc*, 3, 2.

(1) Joseph., *Antiq.*, XVIII, 2, 1, 2.
(2) *Ibid.*, l. c.
(3) XVIII, 4, 3.
(4) *Luc*, 3, 2.
(5) *Matth.*, 26, 77.
(6) *Luc*, 3, 2.
(7) *Jean*, 18, 13.
(8) *Ibidem.*
(9) 4, 6.

fonctions de grand-prêtre et alternaient entre eux (1). Winer tient pour invraisemblable qu'Anne ait porté le nom de ἀρχιερεύς, סָגָן, comme remplaçant de Caïphe, ainsi que quelques-uns le prétendent, le remplaçant ne devant pas porter le même nom que le titulaire (2).

Josèphe raconte encore qu'Anne eut le bonheur d'avoir cinq fils qui parvinrent au pontificat suprême (3). Le dernier de ces cinq fils, nommé Anne II, était un hardi et vigoureux Saducéen.

KLOTZ.

ANNEAU ÉPISCOPAL (*annulus*). Les évêques reçurent, dès les premiers siècles, au moment de leur consécration, l'anneau comme insigne de leur dignité. Le quatrième concile de Tolède, c. 17 (633), nomme l'anneau le symbole de l'union spirituelle contractée par l'évêque avec son Église. L'anneau est plus ancien que la mitre et la crosse, comme insigne de la dignité épiscopale. L'anneau est remis à l'évêque au moment de sa consécration, avec ces paroles : « *Accipe annulum, fidei scilicet signaculum, quatenus sponsam Dei, sanctam videlicet Ecclesiam, intemerata fide ornatus, illibate custodias.* » On connaît la fameuse guerre qui naquit de l'investiture par la crosse et l'anneau (4). L'anneau épiscopal doit être d'or pur, garni d'une pierre précieuse; celle-ci doit être sans aucune gravure (5). Toutes les fois que, durant une cérémonie pontificale, l'évêque met l'anneau, il dit la prière suivante : *Deus, qui me sacris altaribus adstare voluisti, et annulo fidei subarrhasti, et populo tuo præfecisti, munda me, quæso, interius et exterius, ut cum grege mihi commisso in cœlesti merear adscribi libro.* Outre le Pape et les évêques, les abbés, mitres ou non, portent l'anneau. Plusieurs auteurs étendent ce privilége aux docteurs en théologie (1). Les simples prêtres ne peuvent pas le porter.

(1) Maier, *Comment. Joh. Ev.*, t. II, p. 255. Hug., *Introd.*, t. II, p. 218.
(2) *Encycl. bibl.*, art. grand-prêtre.
(3) *Ant.*, XX, 9, I.
(4) *Voy.* INVESTITURE.
(5) *Act. Eccl. Mediol. Gavanti*, p. II, t. I.

ANNEAU NUPTIAL. C'est, durant la cérémonie du mariage, le symbole de l'union des époux, de la fidélité mutuelle et de l'indissolubilité du lien contracté. Le don de l'anneau paraît avoir été déjà en usage chez les Juifs, comme on peut le conclure de la *Genèse*, 38, 18, de l'*Exode*, 35, 22, et d'*Isaïe*, 61, 10. Le judaïsme rabbinique actuel a conservé la tradition d'un anneau d'or, que le rabbin examine d'abord, qu'il remet au marié, lequel le pose au doigt de la mariée.

Chez les premiers Chrétiens, l'anneau nuptial se donnait, d'après le rite des Romains païens (2), pendant les fiançailles solennelles, que l'on considérait comme le commencement du mariage et que l'on confondait souvent avec lui. Les femmes non mariées ne portaient point de bagues; l'anneau que le fiancé délivre à la fiancée était un don conjugal (3). Clément d'Alexandrie dit aussi : « Le fiancé donne un anneau d'or. » L'histoire parle, dès les premiers temps, de la tradition de l'anneau comme d'un annexe à la dot; le Pape Nicolas Ier († 867), dans une lettre aux Bulgares, parle de cet usage romain. Au moyen âge, les fiançailles par l'anneau liaient comme un contrat canonique, d'où le proverbe allemand :

> Ist der Finger beringt,
> So ist die Jungfer bedingt.

« Bague remise, fille promise. »

Aujourd'hui l'anneau est remis pendant la consécration du mariage. Il est d'abord bénit par le prêtre, conformement au rituel romain : « Bénissez, ô

(1) *Voy.* DECORUM CLERICALE.
(2) Bingham, *Orig. Eccl.*, I, 22, c. 3.
(3) Tertull., *Apol.*, c. 6.

Seigneur! cet anneau, que nous bénissons en votre nom, afin que celle qui le portera, gardant à son époux une fidélité inviolable, demeure dans la paix, vous soit agréable, et qu'elle vive avec son époux dans un amour mutuel et permanent. » Alors l'anneau est aspergé d'eau bénite; l'époux le reçoit des mains du prêtre et le met au doigt annulaire de la main gauche de l'épouse, pendant que le prêtre dit : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » D'après le *Sacerdot. Rom.*, la bénédiction de l'anneau précède celle de la pièce de mariage, *arrha*, qui se fait avec une prière évoquant le souvenir du mariage d'Isaac et de Rebecca. Dans quelques Églises on bénit deux anneaux et les époux en font l'échange. Certains rituels expliquent le sens de l'anneau, et disent que, comme il est rond, sans commencement et sans fin, la fidélité conjugale doit être sans terme. S. Isidore de Séville dit : « L'anneau est donné par le fiancé à la fiancée comme signe de fidélité, ou plutôt comme gage de l'union de leurs cœurs (1). »

La bénédiction de l'anneau indique que la fidélité est une obligation difficile pour la faiblesse humaine, qu'elle n'est possible que par la grâce de Dieu, et que, de même que le feu élémentaire a soudé l'anneau, de même le feu de la charité divine doit fondre et unir les cœurs. Chez les Grecs le prêtre donne à l'époux un anneau d'or, un anneau d'argent à la femme, pour signifier que la force et la tendresse sont unies. Dans les temps les plus reculés du Christianisme l'anneau était aussi de fer, comme on le voit dans Tertullien. D'après S. Isidore de Séville le fiancé mettait l'anneau au quatrième doigt de la main gauche; il en est de même d'après le *Sacerdotale Rom.*, « parce que, dit-il, de ce doigt part une veine qui revient au cœur, et que, de même que l'anneau prend le doigt, le cœur de la femme doit se donner à l'homme (1). » Les rituels des protestants omettent souvent la tradition de l'anneau, du moins comme symbole.

(1) *De Eccles. Offic.*, I, 2, c. 19.

ANNEAU DU PÊCHEUR, *Annulus piscatoris*. C'est le sceau papal, qui représente S. Pierre dans une barque tirant son filet, et dont on scelle les brefs (*breves epistolæ*), écrits en latin sur du papier ou du parchemin, et signés par le cardinal secrétaire des brefs. Parfois on expédie aussi ces brefs sans qu'ils soient scellés. On se servait déjà de l'anneau du pêcheur au douzième siècle.

ANNÉE BISSEXTILE. *Voyez* CALENDRIER.

ANNÉE DE CARENCE, année pendant laquelle les membres d'un chapitre devaient, à leur entrée en fonction et malgré l'obligation de la résidence, renoncer aux revenus pendant un temps déterminé, en faveur de la fabrique, de la masse des prébendes, du Pape ou de l'évêque. Cette privation (*carentia*) de revenus fit donner ce nom à l'année ou plutôt au temps pendant lequel le désistement durait (*annus carentiæ*), puis aux revenus eux-mêmes auxquels on renonçait. Voyez Dürr : *de Annis carentiæ canonicorum Ecclesiarum cathedr. et colleg. in Germania* (1772), dans Schmidt, *Thes. Jur. eccl.*, t. VI, p. 205 sq.

ANNÉE CLAUSTRALE. La supérieure d'une maison religieuse était, d'après les statuts, tenue à une résidence si stricte, pendant la première année, qu'elle rappelait les obligations les plus sévères de la vie claustrale; de là son nom : *annus claustralis* ou *annus strictæ residentiæ*.

ANNÉE DÉCRÉTOIRE OU **NORMALE.** C'est l'année 1624, ainsi nommée parce qu'elle fut le terme qui décida de l'état public de la religion en Allemagne, à la suite de la réforme du seizième siècle.

(1) *De Eccles. Offic.* I, 2, c. 19.

La paix de Westphalie, réglant, pour l'Empire en général et pour chaque État en particulier, les relations entre l'Église catholique et les partisans de la Confession d'Augsbourg, auxquels on avait légalement joint les réformés, avait arrêté : 1° que les partis religieux jouiraient dans l'Empire d'une parfaite égalité de droits (1), mais que la possession des prélatures et des bénéfices relevant immédiatement de l'Empire se réglerait d'après l'état de possession fixe du 1er janvier 1624 (2). 2° qu'il serait de principe que les États posséderaient, en vertu de leur suzeraineté, le droit de réforme, et pourraient, par conséquent, interdire le séjour de leur territoire aux partisans d'une autre Confession (3), toutefois avec cette restriction que les sujets qui appartiendraient à une autre Confession pourraient pratiquer publiquement leur religion suivant la mesure dans laquelle ils en auraient joui un jour quelconque de l'année 1624, et que, là où ils ne pourraient se prévaloir d'une pareille possession, ils auraient le droit de pratiquer leur culte dans leurs maisons, d'exercer des professions civiles, de demander une sépulture honorable, et que, dans le cas où ils seraient obligés d'émigrer, ils conserveraient l'intégralité de leurs biens (4); 3° que, quant aux biens ecclésiastiques médiats, la possession du 1er janvier 1624 serait la règle (5); 4° enfin que, dans les États catholiques de l'Empire, les habitants, vassaux et sujets appartenant à la Confession d'Augsbourg jouiraient de la libre pratique de leur religion et des institutions qui en dépendent selon l'état de 1624, à quelque moment que ce fût qu'on prît cette année. BUSS.

(1) *Instrum. pacis Osnabr.*, art. V, § 1.
(2) *Ibid.*, § 2, 14, 15, 23.
(3) *Ibid.*, § 30, 36.
(4) *Ibid.*, § 31 sq.
(5) *Ibid.*, § 25, 26, 45, 46, 47.

ANNÉE DE SERVICE, ANNUS DESERVITUS. Lorsque, contrairement aux ordonnances antérieures, il fut permis d'hériter d'un ecclésiastique, soit par testament, soit *ab intestat*, il arriva naturellement que l'héritier d'un ecclésiastique eut droit aux revenus déjà gagnés et non encore touchés, de la dernière année de service du défunt, mais seulement pendant le temps de son service réel. La partie de l'année comprise dans le service de l'ecclésiastique dont on hérite se nomme *annus deservitus*. Il doit dès lors intervenir un décompte entre l'héritier du bénéficier mort et le successeur de celui-ci, décompte qui se règle d'après le droit civil. Il faut que le commencement de cette année soit bien déterminé pour pouvoir régulariser le compte. Si le droit civil ne contient pas de disposition particulière à cet égard, on part du jour où le *de cujus* est entré en fonction pour déterminer le commencement de l'année *deservitus*. On fait une masse des revenus réguliers du bénéfice pendant l'année, et on en distrait pour l'héritier une portion proportionnelle au temps de service du défunt. Mais il faut également tenir compte des frais nécessaires pour la rentrée des revenus et les déduire proportionnellement. J.-H. Boehmer, *Dissertatio de anno deservito*, et *Jur. Eccl. protest.*, l. III, tit. 5, § 211 sq. BUSS.

ANNÉE DISCRÉTOIRE, ANNUS DISCRETIONIS. Quoique le passage d'un Chrétien d'une Eglise dans une autre soit légalement autorisé, en vertu de la liberté de conscience, il est du devoir de l'Église et de l'État de veiller à ce qu'il n'y ait pas de séduction, et que des motifs religieux déterminent seuls un pas aussi sérieux. Il n'y a pour cela que deux voies à suivre : ou l'on a égard à la maturité intellectuelle de celui qui change de religion, ce qui est le plus

juste, mais très-difficile à constater; ou l'on attache le droit de passer d'une communion à l'autre à un âge déterminé. Durant les négociations qui eurent lieu à ce sujet à la diète de 1752, les États catholiques voulurent que, pour chaque cas, on fît une enquête sur la maturité de l'individu; les Évangéliques demandèrent qu'on adoptât l'âge de quatorze ans comme l'année de discrétion. Il a en effet été adopté en Prusse, Wurtemberg, Hanovre, Mecklembourg, Nassau. Dans d'autres États, ainsi en Bade, dans l'électorat de Hesse, on a adopté dix-huit ans. En Bavière, Saxe-Weimar, dans le royaume de Saxe, c'est l'âge de vingt et un ans; dans les États héréditaires d'Autriche, c'est la maturité individuelle qui décide; en Hongrie, c'est l'âge de dix-huit ans.

BUSS.

ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE. La vie de l'Église se développe dans le temps et l'espace; ce sont les conditions de son activité, dont le but est le salut de l'humanité. Tout en dirigeant le temps vers l'éternité et en s'affranchissant par là de la malédiction de la vanité (1), il faut cependant que, dans la masse des jours, l'Église en choisisse quelques-uns auxquels elle imprime un sens plus divin, une signification plus haute, en les destinant à mettre en quelque sorte sous les yeux des fidèles les principaux faits, les vérités capitales de la révélation, et à leur communiquer les grâces attachées à ces faits divins, à ces éternelles vérités. Le retour régulier, dans le cours d'une année, de ces jours plus spécialement destinés au culte, c'est-à-dire le retour de ces fêtes, avec leurs solennités préparatoires et leurs suites, constitue l'année ecclésiastique, divisée en trois grands cycles, celui de *Noël*, celui de *Pâques* et celui de la *Pentecôte*, commençant avec le premier dimanche de l'Avent, et se terminant au dernier dimanche après la Pentecôte.

(1) Conf. *Rom.*, 8, 21.

Sauf pour le cycle de Noël, le dimanche est le centre de ces cycles ou de ces temps saints, parce que le dimanche représente, d'une manière générale, le fait capital du Christianisme, la Rédemption même, comme le dimanche de la Trinité résume à lui seul les trois fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. Il va de soi que l'année ecclésiastique chrétienne, considérée comme une partie essentielle de l'économie providentielle du Nouveau Testament, a son modèle dans l'Ancien Testament, dans l'ordonnance de ses fêtes, et qu'elle est fondée sur les commandements formels de Jésus-Christ. L'année ecclésiastique n'est pas un mémorial stérile et mort des faits fondamentaux de la révélation chrétienne; elle est une rénovation actuelle et vivante de ces faits et des grâces qui s'y rattachent, et cela principalement parce que chaque fête a son centre dans le sacrifice non sanglant, par lequel tous les grands faits de la Rédemption se renouvellent réellement: *quoties hoc sacrificium celebratur, toties opus nostræ Redemptionis renovatur*. Les solennités de l'année ecclésiastique sont instituées, par rapport à Dieu, comme un culte de latrie (1); par rapport à l'homme, comme l'application spéciale des grâces du Christianisme à chaque chrétien, lequel y participe d'autant plus qu'il s'identifie davantage avec l'esprit et le sens de chaque fête ordonnée. L'ordonnance de ces fêtes est pour ainsi dire le catalogue des grâces du Nouveau Testament.

L'année ecclésiastique est une institution qui touche à la fois l'Église triomphante, l'Église militante et l'Église souffrante, une institution qui fait gémir l'enfer, et c'est pourquoi les fêtes de l'Église jouent un si grand rôle dans tout

(1) *Voy.* CULTE DE LATRIE.

les états mystiques, dans l'histoire de l'apparition des esprits, etc., etc.

On rencontre dans les écrivains ecclésiastiques, dans les Pères, comme Clément d'Alexandrie, Origène, S. Jérôme et S. Augustin, quelques passages qui semblent dirigés contre l'établissement de certains jours de fête, et qui sont le développement de cette pensée : « que pour le Chrétien la vie doit être une fête prolongée, et que chaque jour est pour lui le jour du Seigneur, la Cène du Seigneur, la Passion et la Résurrection du Seigneur. » Mais il est évident qu'il ne faut pas abuser de ces textes, remarquables d'ailleurs par le point de vue sous lequel ils font envisager la vie humaine. La pensée sublime d'après laquelle la vie du Chrétien doit être une fête perpétuelle, l'établissement des fêtes ecclésiastiques n'ayant pas d'autre but que de mener le Chrétien vers le terme où se célèbre l'éternelle Pâque, où se chante l'alleluia sans fin, a, sans aucun doute, inspiré l'expression de féries (*feriæ*), par laquelle sont désignés les jours qui, dans le calendrier ecclésiastique, ne constituent pas une fête particulière.

L'année ecclésiastique est indépendante de l'année civile, puisqu'elle commence au premier dimanche de l'Avent; mais en même temps elle marche parallèlement à l'année civile, puisqu'elle a la même durée; il ne faut donc ni négliger ni exagérer les rapports qui existent entre les deux. S. Augustin, dans son 288e sermon, remarque déjà l'époque de la fête de S. Jean-Baptiste, qui tombe au moment de l'année où les jours ont atteint leur apogée, et il y trouve un rapport avec les paroles du Précurseur : *Oportet Christum crescere, Joannem autem minui.*

L'année ecclésiastique chrétienne, qui a été complétée par l'institution de la fête du Très-Saint Sacrement (1), a été expliquée tantôt scientifiquement, tantôt d'une façon purement édifiante, par des auteurs plus ou moins connus; parmi eux on peut citer : Gretser, *de Festis Christianorum* (ouvrage rédigé dans un sens polémique contre les protestants); Benoît XIV, *de Festis;* Staudenmaier, *Génie du Christianisme;* Nickel, *les Temps saints ;* Augusti et Binterim, *Denkwürdigkeiten ;* Rippel, traduit en français par I. Goschler, sous le titre : *Dialogues familiers sur les usages et les cérémonies de l'Église catholique* (Vivès, Paris, 1858). Le Jésuite Gretser (1), combattant l'idée banale des livres symboliques des protestants d'après laquelle les fêtes ne seraient instituées que par des motifs d'ordre et de discipline extérieure, a démontré qu'elles sont fondées sur des ordonnances toutes divines et qu'elles sont des mystères véritables et vivifiants dans l'Église. Il y a dans l'année ecclésiastique catholique une profonde poésie; en même temps que ses fêtes sont la trame, elles sont la fleur, la joie, le sel de la vie chrétienne; et de là l'avantage de l'éducation catholique, qui, pour donner à ses élèves une direction idéale, à leur vie une tendance noble et pure, n'a qu'à les faire participer, pendant leur enfance et leur jeunesse, à ses solennités aussi belles que significatives. L'année ecclésiastique catholique est comme une atmosphère salutaire qui enveloppe toute la vie du Chrétien jusque dans ses moindres détails, les ennoblit, les consacre, les sanctifie. Ainsi la simple prière du repas journalier prend le ton et la couleur de l'époque de l'année ; elle est plus ou moins triste ou joyeuse suivant que l'on se trouve en Carême ou au temps de Pâques. L'Église, par sa liturgie quotidienne, rend en quelque sorte la foi catholique présente à tous les moments de l'existence.

(1) *Voy.* ce mot.

(1) *Voy.* ce mot.

Il résulte de là qu'il importe aux curés d'étudier profondément le sens de tout ce qui constitue l'année ecclésiastique et d'en instruire les peuples qui leur sont confiés, en continuant pour les adultes ce qui est commencé dans les catéchismes des enfants.

Chacun sait du reste ce qu'on a malheureusement fait, dans les temps modernes, de cette magnifique institution de l'année catholique, qui, comme un arbre tour à tour chargé de fleurs et de fruits, abritait de son ombre touffue et rafraîchissante les peuples fatigués de la chaleur et du poids du jour. On lui a arraché ses fleurs, on l'a dépouillé de son feuillage, on en a voulu faire un tronc chauve et nu, sec et stérile ; mais on n'a pas réussi. Sous l'œil de pasteurs vigilants, on voit de nouveau bourgeonner ses feuilles, reverdir ses branches ; on voit renaître mainte dévotion qui, exprimant le caractère particulier de telle ou telle fête, de telle ou telle époque de l'année, est propre à ranimer la foi, à nourrir la piété d'un peuple trop longtemps privé de pratiques utiles et consolantes, que la sagesse du siècle avait déclarées insignifiantes et vaines. Nous ne pouvons signaler ici en détail tout ce que l'année ecclésiastique présente d'édifiant et d'instructif dans ses rapports avec la chaire, le confessionnal, la visite des malades, la sanctification des âmes, l'ascétisme en général ; il suffira de remarquer que tout acte bien ordonné pour notre propre salut ou celui des autres doit se rattacher à l'observation de l'année ecclésiastique. Voyez chaque fête en particulier à l'article qui la concerne et l'article FÊTE. Voyez aussi les mots AVENT, CYCLE et CALENDRIER.

MAST.

ANNÉE DE GRACE, ANNUS GRATIÆ. L'héritier d'un bénéficier peut obtenir, par voie de faveur, une partie des revenus d'un bénéfice, même au delà du temps où le défunt bénéficier était encore en charge, et sur laquelle il n'a par conséquent aucun droit. Quoique ce temps de grâce ait été surtout introduit chez les protestants, en faveur des familles laissées par des ecclésiastiques mariés, il existe aussi dans l'Église catholique pour d'autres motifs. On le voit apparaître notamment de bonne heure dans les Chapitres où, d'après leurs statuts, les revenus fixes d'une ou de plusieurs années étaient adjugés à la masse des héritiers, très-souvent dans le but de payer les dettes du défunt, membre du Chapitre. Cette faveur avait en même temps un motif d'équité, parce que les chanoines étaient obligés de renoncer aux revenus de l'année de carence (1). Il s'introduisit aussi un temps de grâce analogue dans les cures.

Une ordonnance royale de Prusse, du 31 juillet 1843, accorde un quart d'année et un mois à dater de la mort, dans le diocèse de Paderborn et pour les parties de la rive droite du Rhin des diocèses de Cologne, Trèves et Münster (2). Ce mois de la mort est aussi accordé en Bavière.

BUSS.

ANNÉE GRÉGORIENNE, JULIENNE. *Voy.* CALENDRIER.

ANNÉE DES HÉBREUX. Les Israélites avaient-ils une année solaire ou une année lunaire ? Seyffarth prétend que, jusqu'à la seconde ruine de Jérusalem, les Israélites se servirent de mois solaires (3) ; Fränkel démontre de son côté que, durant l'existence du second temple, ils comptaient par mois lunaires (4). Les mois, selon la loi mosaïque, se calcu-

(1) *Voy.* ANNÉE DE CARENCE. Dürr, *de Annis gratiæ canonicorum Eccles. cathedr. et colleg. in Germania* (1770), dans Schmidt, *Thes. Jur. eccl.*, t. VI, p. 167 sq.

(2) Voy. les *Statuts de la Chrétienté* de Xante et de Juliers, dans Binterim, l'Ancien et le Nouveau Diocèse de Cologne, t. II, p. 255, 472 sq.

(3) *Zeitschr. der teutschen morgenl. Gesch.*, t. II, 1848, p. 355.

(4) *Ibid.*, t. IV, 1850, p. 103.

cette fin; mais, comme ce calcul est difficile et incertain, on a accordé, dans certains diocèses, au bénéficier qui veut satisfaire à ses obligations, ce qu'on appelle les *anni cleri*. La somme que le bénéficier actuel avance pour la réparation est considérée comme une dette que doivent éteindre lui et ses successeurs, dans certains délais.

ANNIVERSAIRE. On nomme ainsi la mémoire qu'on fait solennellement d'un défunt, au jour anniversaire de sa mort, et qui consiste surtout dans la célébration du S. Sacrifice offert pour lui, parfois dans l'office des Morts et un *Libera*. Nous trouvons les plus anciens témoignages en faveur de cette coutume dans Tertullien et dans les Constitutions apostoliques. Tertullien recommande la messe, les Constitutions parlent du chant des Psaumes et de la distribution des aumônes. Le Missel contient des messes propres pour les anniversaires, auxquels on applique d'ailleurs les règles des messes votives. L'anniversaire est un moyen de rendre la mémoire du défunt permanente. Dans beaucoup de pays, les catastrophes ecclésiastiques et politiques ont tellement ruiné les anniversaires institués autrefois qu'on ne paraît plus guère disposé à en fonder de nouveaux.

ANNON II ou **HANNON** (S.), archevêque et électeur de Cologne, issu de la noble famille des Steusslingen. Ce qu'on raconte de sa jeunesse est incertain. On trouve Annon, vers le milieu du onzième siècle, à la cour de Henri III, où il se fit remarquer par ses vertus sacerdotales, son éloquence et son habileté dans les affaires. En 1056 il devint archevêque de Cologne, dont il administra le diosèse jusqu'à sa mort, en 1075, dans l'esprit de Hildebrand, c'est-à-dire en cherchant à améliorer la discipline ecclésiastique et en combattant énergiquement la simonie et le concubinat. Cologne lui dut beaucoup d'églises et de dotations foncières. L'activité d'Annon ne se restreignit pas aux affaires de son diocèse; à dater du moment où il s'empara du jeune empereur Henri IV (1), en 1062, il exerça la plus grande influence sur les affaires de l'Empire et de l'Église. Il fut souvent appelé en Italie pour donner des conseils aux Papes, et sa voix était prépondérante en Italie comme en Allemagne. Adelbert de Brême ne lui ravit que pour peu de temps la tutelle du jeune roi et l'administration du royaume. Après la mort d'Adelbert, Annon accepta, sur la demande instante de Henri, déclaré majeur, de gouverner avec lui, et se signala par la sagesse et la sévérité de ses ordonnances et la distribution impartiale de la justice. Il chercha surtout à réconcilier l'empereur avec le Pape et tous ses autres adversaires, et à le détourner autant que possible de la voie injuste et insensée dans laquelle il le voyait se perdre. Las de ses efforts, trop souvent inutiles, il se retira, en 1073, des affaires publiques. Un grand historien protestant dit de lui : « Nul entre les princes de l'Empire ne l'égala en ce qui concerne l'expérience et la pénétration dans les affaires politiques, la droiture dans la conduite, la culture de l'esprit et le zèle pour le bien-être du peuple. » Les contemporains d'Annon sont remplis de son éloge; ils le nomment le diamant le plus précieux, la fleur et la lumière de l'Allemagne. Grégoire VII eut une confiance toute particulière en lui. L'Église l'honore comme un saint, le 4 décembre, et l'on chantait déjà ses louanges dans les anciens cantiques portant son nom et qui se trouvent dans : Schilter, *Thesaur. Antiq. Teut.*, t. I, et dans le *Magasin allemand* de 1791. Voyez Lambertus Schaffnab. et Voigt, *Grégoire VII*, p. 300. HÉFÉLÉ.

ANNONCIADES. C'est le nom d'un ordre militaire sarde dont nous n'avons pas à parler et de deux ordres religieux

(1) *Voyez* HENRI IV.

Veadar; on l'intercale après Adar. Le calcul des mois lunaires dans leur rapport permanent avec l'année solaire suppose de notables connaissances astronomiques. Nous n'avons pas de renseignements, remontant au delà du temps de Notre-Seigneur, qui nous permettent de déterminer la manière dont ils opéraient cette intercalation, et en général leur méthode de calculer l'année. Parmi les savants qui depuis l'ère chrétienne se sont occupés du calendrier judaïque, les plus anciens et les plus importants sont : *R. Samuel*, recteur de Nahardea (vers 250 après Jésus-Christ), dont on disait proverbialement qu'il connaissait mieux les voies du ciel que les rues de Nahardea, et *Hillel* le jeune. Au moyen âge, l'ouvrage le plus important est יְסוֹד עוֹלָם, de R. Isaac Israël, fils de Joseph, ריצחק ישראלי בן יוסף (1), qui vivait à Tolède vers 1300 (2). Les Caraïtes s'écartent dans beaucoup de détails des Rabbanistes (3).

L'ère en usage chez les Juifs modernes, qui date du commencement du monde, a été introduite entre le quatrième et le sixième siècle de l'ère chrétienne.

Les Juifs comptent jusqu'au déluge.	1656	ans.
Jusqu'à la sortie d'Égypte.	2448	»
Jusqu'au 1er temple. . .	2928	»
Jusqu'à sa ruine. . . .	3338	»
Jusqu'à la reconstruction du 2e temple.	3408	»
Jusqu'à sa destruction. .	3828	»

(1) Wolf, *Bibl. Hebr.*, I, p. 663.

(2) Conf. Joannis Seldeni, *de Anno civili et Calendario veteris Ecclesiæ seu Reipublicæ Judaicæ dissertatio*, Lugd.-Bat., 1683, in-8°; et Bartolocci, *Dissertations sur les Cycles du monde*, dans sa *Bibliotheca rabbinica*.

(3) Conf. Makrizi dans de Sacy, *Chrestom. arabe*, t. II, p. 459 sq. Conf. l'art. Ère.

La naissance de Jésus-Christ tombe, d'après leur calcul, en 3760.

On peut dès lors facilement réduire des années juives en années chrétiennes. Par exemple, il est dit : « En 5148, les Chrétiens laissèrent de côté la chronologie qui partait du temps de l'empereur Auguste et commencèrent à dater de la naissance du Nazaréen. » (*Seder ha doroth et f.* מב, ed. Zolkiew.) Le rédacteur de ce livre pense par conséquent qu'on a commencé à faire usage de notre ère en 1388. Très-souvent les auteurs juifs laissent de côté le mil des chiffres de l'année, et ajoutent לפ״ק, « selon le petit nombre. » Par exemple : שנת ת״ר לפ״ק, c'est-à-dire, « l'an 610 selon le petit nombre. » Qu'on ajoute à cette partie plus petite 1240 années, dans le cas où la date doit être au delà de 5000, on obtient l'année chrétienne; ainsi, dans le cas précité, 1850. Cf. Chronologie biblique. Haneberg.

Année normale. *Voy.* Année décrétoire.

Anni cleri. Pour faire contribuer les bénéficiers au charroi des matériaux de construction destinés à des édifices ecclésiastiques, on a établi, dans certains diocèses d'Allemagne, que les curés ayant des bénéfices, et leurs successeurs, contribueraient aux frais de construction par certaines sommes qu'ils payeraient, à des termes fixes, jusqu'à parfait acquittement. Ces termes, destinés à l'extinction du capital, se nomment *anni cleri*. Selon la stricte équité, pour établir une juste répartition des charges de la construction, on devrait évaluer d'abord combien de temps la bâtisse durera et quels frais elle entraînera régulièrement. Si l'on pouvait faire exactement ce compte, le curé succédant à un bénéfice pourrait partager convenablement sa contribution entre les diverses années, et déduire du revenu une portion à

cette fin; mais, comme ce calcul est difficile et incertain, on a accordé, dans certains diocèses, au bénéficier qui veut satisfaire à ses obligations, ce qu'on appelle les *anni cleri*. La somme que le bénéficier actuel avance pour la réparation est considérée comme une dette que doivent éteindre lui et ses successeurs, dans certains délais.

ANNIVERSAIRE. On nomme ainsi la mémoire qu'on fait solennellement d'un défunt, au jour anniversaire de sa mort, et qui consiste surtout dans la célébration du S. Sacrifice offert pour lui, parfois dans l'office des Morts et un *Libera*. Nous trouvons les plus anciens témoignages en faveur de cette coutume dans Tertullien et dans les Constitutions apostoliques. Tertullien recommande la messe, les Constitutions parlent du chant des Psaumes et de la distribution des aumônes. Le Missel contient des messes propres pour les anniversaires, auxquels on applique d'ailleurs les règles des messes votives. L'anniversaire est un moyen de rendre la mémoire du défunt permanente. Dans beaucoup de pays, les catastrophes ecclésiastiques et politiques ont tellement ruiné les anniversaires institués autrefois qu'on ne paraît plus guère disposé à en fonder de nouveaux.

ANNON II ou **HANNON** (S.), archevêque et électeur de Cologne, issu de la noble famille des Steusslingen. Ce qu'on raconte de sa jeunesse est incertain. On trouve Annon, vers le milieu du onzième siècle, à la cour de Henri III, où il se fit remarquer par ses vertus sacerdotales, son éloquence et son habileté dans les affaires. En 1056 il devint archevêque de Cologne, dont il administra le diosèse jusqu'à sa mort, en 1075, dans l'esprit de Hildebrand, c'est-à-dire en cherchant à améliorer la discipline ecclésiastique et en combattant énergiquement la simonie et le concubinat. Cologne lui dut beaucoup d'églises et de dotations foncières. L'activité d'Annon ne se restreignit pas aux affaires de son diocèse; à dater du moment où il s'empara du jeune empereur Henri IV (1), en 1062, il exerça la plus grande influence sur les affaires de l'Empire et de l'Église. Il fut souvent appelé en Italie pour donner des conseils aux Papes, et sa voix était prépondérante en Italie comme en Allemagne. Adelbert de Brême ne lui ravit que pour peu de temps la tutelle du jeune roi et l'administration du royaume. Après la mort d'Adelbert, Annon accepta, sur la demande instante de Henri, déclaré majeur, de gouverner avec lui, et se signala par la sagesse et la sévérité de ses ordonnances et la distribution impartiale de la justice. Il chercha surtout à réconcilier l'empereur avec le Pape et tous ses autres adversaires, et à le détourner autant que possible de la voie injuste et insensée dans laquelle il le voyait se perdre. Las de ses efforts, trop souvent inutiles, il se retira, en 1073, des affaires publiques. Un grand historien protestant dit de lui : « Nul entre les princes de l'Empire ne l'égala en ce qui concerne l'expérience et la pénétration dans les affaires politiques, la droiture dans la conduite, la culture de l'esprit et le zèle pour le bien-être du peuple. » Les contemporains d'Annon sont remplis de son éloge; ils le nomment le diamant le plus précieux, la fleur et la lumière de l'Allemagne. Grégoire VII eut une confiance toute particulière en lui. L'Église l'honore comme un saint, le 4 décembre, et l'on chantait déjà ses louanges dans les anciens cantiques portant son nom et qui se trouvent dans : Schilter, *Thesaur. Antiq. Teut.*, t. I, et dans le *Magasin allemand* de 1791. Voyez Lambertus Schaffnab. et Voigt, *Grégoire VII*, p. 300.

HÉFÉLÉ.

ANNONCIADES. C'est le nom d'un ordre militaire sarde dont nous n'avons pas à parler et de deux ordres religieux

(1) *Voyez* HENRI IV.

de femmes, originaires l'un de France, l'autre du nord de l'Italie.

1° Les Annonciades françaises furent fondées par Jeanne de Valois, fille de Louis XI, roi de France. Jeanne était mariée à Louis, duc d'Orléans, qui, après la mort de son frère Charles VIII, roi de France, demanda à divorcer pour pouvoir épouser la veuve de Charles VIII, qu'il aimait depuis longtemps. Louis jura qu'il avait été contraint de se marier avec Jeanne par son frère le roi Charles, mais qu'il n'avait jamais cohabité avec elle. Alexandre VI, là-dessus, rompit le mariage. La vertueuse Jeanne se retira paisiblement à Bourges et y fonda, en 1500, l'ordre des Dames des Vertus de Marie ou de l'Annonciation. Les dix vertus que les nouvelles religieuses, toutes filles nobles, sans tache, devaient imiter, étaient : la chasteté, la prudence, l'humilité, la foi, la piété, l'obéissance, la pauvreté, la patience, la crainte de Dieu, la miséricorde. Tout devait rappeler les religieuses à la pratique de ces vertus, leur vêtement, leurs usages, les détails de leur règle. En 1501 Alexandre VI approuva provisoirement le nouvel ordre, que Léon X confirma définitivement en 1517, en le plaçant sous la direction spirituelle des Franciscains (1).

2° La seconde classe d'Annonciades porte le surnom de Célestes, et a été fondée par Marie-Victoire Fornari, de Gênes. Née en 1562, Marie Fornari était encore toute jeune lorsqu'elle voulut prendre le voile; mais, par obéissance à ses parents, elle se maria avec le noble Génois Angelo Strato, dont elle eut plusieurs enfants, durant une union de neuf années. Son mari étant mort et ses enfants pourvus ou entrés dans des couvents, elle fonda, en 1604, de concert avec une de ses amies, fort riche, Vincentina Lomellini, un monastère dont les membres, outre les vœux ordinaires, faisaient un quatrième vœu, celui d'une rigoureuse clôture, et s'obligeaient à travailler des mains en préparant, entre autres choses, du linge pour les églises les plus pauvres. Bientôt on fonda de divers côtés des couvents semblables, et ainsi naquit le nouvel ordre, qui, dans ses meilleurs temps, compta à peu près cinquante maisons, la plupart en Italie, quelques-unes en France et en Allemagne. Leur nom d'Annonciades Célestes provient de ce que leur costume était couleur bleu de ciel, pour leur rappeler sans cesse leur patrie véritable et le terme de leurs efforts. A Rome elles se nomment *Turchine*, c'est-à-dire « les Violettes. » L'ordre existe encore et a conservé sa maison principale à Gênes. Les couvents de France ont été abolis par la Révolution, mais l'ordre est ressuscité dernièrement, et deux couvents d'Annonciades ont été fondés, l'un à Boulogne-sur-Mer, l'autre à Villeneuve, dans le diocèse d'Agen. Cf. Fehr, l. c., p. 24-26; P. Charles de S.-Aloyse, *Statistiq.*, p. 505.

ANNONCIATION. *Voyez* MARIE.

ANNULATION DU MARIAGE. *Voyez* MARIAGE.

ANOMÉENS, secte arienne. Tous ceux qui participaient à l'hérésie arienne ne s'éloignaient pas au même degré de l'orthodoxie; les uns tenaient à la doctrine d'Arius dans toute sa rigueur et ses conséquences extrêmes, d'autres se rapprochaient sensiblement de l'enseignement de l'Église (semi-Ariens). Aux premiers appartenaient les *anoméens*, aussi nommés *Aétiens* et *Eunomiens*, d'après leurs deux chefs Aétius et Eunomius. Aétius, né en Cœlésyrie, fut d'abord fondeur en cuivre, puis orfèvre, plus tard médecin, et enfin théologien. En 350 il fut ordonné diacre par Léontius, évêque favorable aux Ariens; mais bientôt après, déposé de sa charge, il se rendit à Alexandrie, où l'é-

(1) Cf. Hélyot, *Hist. des Ordres monast.*, t. V, c. 47; et Fehr, *Ordres monastiques*, pars II, p. 23 sq.

évêque arien George l'employa jusqu'au moment de sa mort, en 370. Son plus fidèle disciple fut Eunomius de Cappadoce, assez habile dialecticien, qui devint évêque de Cyzique, mais fut plus tard persécuté et chassé du pays par les semi-Ariens † 392. Tandis que l'Église avait proclamé à Nicée que le Fils est de substance égale au Père (ὁμοούσιος τῷ Πατρί, *consubstantialis*) et vrai Dieu, que les semi-Ariens reconnaissaient au moins une ressemblance de substance entre le Fils et le Père (ὁμοιούσιος), les anoméens professaient la différence substantielle du Fils et du Père dans sa plus extrême rigueur, disant que le Christ, quoique élevé au-dessus des autres créatures, était, quant à sa substance, inégal au Père, non égal en substance, mais d'une substance différente ἑτέρας οὐσίας, ἀνόμοιος καὶ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα. En combattant les orthodoxes ils abusaient de la philosophie aristotélicienne, se servant principalement de formules dialectiques pour défendre leurs sophismes, et ne s'élevant guère au-dessus des catégories abstraites de la raison. FRITZ.

ANSARIENS et MOHADJÉRIENS. Mots arabes dont le premier signifie les *Auxiliaires*, le second, les *Réfugiés*, et qui représentent les premiers partisans de Mahomet, ceux-ci de la Mecque et ceux-là de Médine. Tandis que Mahomet avait peine à gagner quelques adhérents à la Mecque et y rencontrait de nombreux et ardents adversaires, dont les violences n'étaient contenues que par la considération dont jouissaient son oncle, Abutaleb, chef des Coraïtes, et Ali, fils d'Abutaleb, qui avaient embrassé son parti, les habitants de Jathreb, ville située au nord et à huit jours de marche de la Mecque, se montraient plus accessibles à sa doctrine. Ils en avaient eu connaissance par six de leurs compatriotes qui, en allant en pèlerinage, avaient entendu à Acaba, endroit situé près de la Mecque, une prédication de Mahomet. Une année après, douze habitants de Jathreb vinrent à Acaba, y conférèrent avec Mahomet, se lièrent par serment à sa doctrine, qu'il les chargea de prêcher à Jathreb et dans ses environs. Au pèlerinage de l'année suivante, il y avait déjà parmi les pèlerins de Jathreb soixante-treize hommes et deux femmes, qui eurent une nouvelle conférence avec Mahomet, se reconnurent ses partisans et conclurent une alliance avec lui pour le protéger contre ses ennemis. De là leur nom d'*Ansariens*, c'est-à-dire les auxiliaires. A la suite de cette alliance et de la mort d'Abuthaleb, le séjour de la Mecque devenant de plus en plus dangereux pour Mahomet et ses partisans, le prophète engagea à peu près quarante de ses disciples à se réfugier à Jathreb pendant qu'il resterait encore à la Mecque avec Abubeker et Ali. Ceux qui prirent part à cette fuite furent appelés *Mohadjériens*, c'est-à-dire les réfugiés. Lorsqu'on apprit cette fuite à la Mecque, les habitants résolurent de tuer Mahomet, qui, averti, partit avec Abubeker pour Jathreb et laissa derrière lui Ali pour tromper ses ennemis par la présence de son cousin. Cette fuite eut lieu dans la quatorzième année de la prétendue vocation de Mahomet, le 15 juillet 622 après Jésus-Christ.

Les Mohadjériens avaient trouvé fort bon accueil auprès des Ansariens de Jathreb, qui reçurent bien plus chaudement encore Mahomet lui-même. Pour consolider ces dispositions favorables, Mahomet créa entre les deux partis une alliance intime, en associant spécialement à chaque Réfugié un Auxiliaire et en obtenant qu'ils se traiteraient en frères. Cette alliance procura à ce double parti une sorte de prééminence sur ceux qui s'attachèrent plus tard à Mahomet, et le parti s'en prévalut comme d'une importante prérogative, qui devait lui donner le droit d'élire

parmi ses membres les successeurs de Mahomet. Il élut, en effet, les quatre premiers califes. Cette alliance fraternelle servit encore à fortifier Mahomet, qui bientôt ne se contenta plus de se défendre contre ses agresseurs et se mit à les attaquer lui-même. Il commença alors en petit ces guerres terribles qui plus tard renversèrent l'ordre de choses établi dans les plus belles provinces de l'Asie et de l'Afrique, imposèrent une nouvelle religion, un nouveau gouvernement, une langue nouvelle aux peuples de l'Orient, et qui furent toutes dirigées par les membres de cette fraternelle alliance. Jathreb reçut sa récompense; Mahomet victorieux la nomma *Medina-thannabi*, c'est-à-dire ville du Prophète, puis tout simplement *Medina*, la Ville par excellence, et elle devint pour lui et les trois premiers califes la capitale du nouvel empire arabe. Cf. Abulfedæ *Annales muslemici*, arabice et latine, opera et studiis Reiskii, Hafniæ, 1779, t. I, p. 51 sq., et Elmakin, p. 4.

WETZER.

ANSELME (S.), archevêque de Cantorbéry, naquit en 1033 à Aoste (Augusta) en Piémont. Il reçut une pieuse éducation de sa mère Ermenberg, à laquelle il s'attacha tendrement; mais son père Gondolphe, Lombard, austère et dur, ne sut pas gagner l'affection de son fils. Aussi, sa mère étant morte de bonne heure, Anselme se trouva sans appui et sans conseil dans la maison paternelle, et tomba pendant quelque temps dans le désordre. Odieux à son père, il se vit, à l'âge de seize ans, obligé de fuir sa maison et sa patrie, et, ne sachant que devenir, il traversa les Alpes et arriva en France. La réputation du célèbre couvent du Bec en Normandie était alors fort répandue, grâce à Lanfranc, qui devint plus tard archevêque de Cantorbéry. Anselme s'y rendit et y fut reçu. Il se signala bientôt parmi ses confrères par son talent, son application et sa piété, et s'attira, comme il arrive d'ordinaire, l'estime des uns, la haine des autres. La jalousie éclata surtout contre lui, lorsque, après le départ de Lanfranc, Helluin, fondateur et premier abbé du couvent, nomma Anselme prieur et le chargea de la surveillance des mœurs. Cependant Anselme, toujours humble, traita ses confrères avec la plus tendre charité et les plus grands égards; il supporta leurs offenses sans leur montrer le moindre ressentiment, conservant une douceur imperturbable envers ses ennemis les plus acharnés. Cette conduite, inspirée à la fois par la connaissance qu'il avait du cœur humain et par l'esprit du Christianisme dont il était pénétré, opéra bientôt un changement dans les dispositions de chacun envers lui. Comme maître des novices, il avait pour principe que c'est par une direction douce et aimable qu'on gagne surtout le cœur des jeunes gens, et que la bonté est le plus sûr moyen de leur inspirer confiance. Il consacrait le jour aux occupations de sa charge et à l'enseignement; la nuit il composait, corrigeait ses livres, priait, méditait, car il avait le don spécial de la méditation. Il restait souvent pendant plusieurs jours sans pouvoir s'arracher aux préoccupations de son travail, cherchant la solution des problèmes de philosophie et de théologie au milieu même de ses occupations les plus extérieures. C'est à cette époque et de cette manière qu'il composa son *Monologium* et son *Proslogium*, dans lequel il prouve l'existence de Dieu en vertu de l'idée innée que nous en avons; ses *Traités sur la Vérité*, le *libre Arbitre*, l'*origine du Mal*, datent également de ce temps.

A côté de ses travaux spéculatifs et dogmatiques il s'occupait activement d'ascétisme; il écrivait des *Méditations* et des *Prières* qui se répandirent rapidement. Ces écrits valurent, en peu de temps, une grande renommée à leur auteur; et, naturellement, à mesure que

son crédit augmentait, ses occupations se multipliaient. De tous côtés on lui adressait des questions, on lui demandait des prières, des avis, des consolations, des encouragements. Il entretenait une énorme correspondance avec les gens des conditions les plus diverses, depuis les Papes et les rois jusqu'aux simples bourgeois. Il arrivait aussi, non-seulement de Normandie, mais de toute la France, de la Flandre et des royaumes voisins, une foule de jeunes gens attirés par la réputation d'Anselme, pour faire leurs études au couvent du Bec, dont, à la mort d'Helluin, Anselme fut, à l'unanimité, élu abbé. Il refusa cette charge pendant plusieurs jours et ne céda qu'aux instances de ses frères (1078). Il continua, en préposant des hommes sûrs aux affaires extérieures, à se consacrer à l'étude, à l'enseignement et à l'éducation morale de ceux qui lui étaient confiés. Sa réputation était telle que, ayant eu à se rendre à cette époque en Angleterre pour les affaires de son couvent, son voyage fut une véritable marche triomphale. Le savant et pieux abbé fit une profonde impression sur Guillaume le Conquérant, qui, à la vue du moine, semblait devenir un autre homme. Quoique Guillaume fût un rude soldat, l'Église se trouvait sous sa domination dans une situation supportable, grâce à la grande influence qu'exerçait sur le prince Lanfranc, archevêque de Cantorbéry; mais après la mort de ce prélat, et lorsque Guillaume le Roux monta sur le trône, il n'en fut plus de même. Guillaume prétendit être seul maître de l'État et de l'Église, ne tolérer aucune influence étrangère, ne voulant pas entendre parler d'un Pape qu'il n'avait pas institué, ayant recours aux moyens les plus illicites pour se procurer l'argent qu'exigeaient ses guerres incessantes, laissant les siéges épiscopaux vacants pendant des années pour en toucher les revenus, ou bien les vendant aux plus offrants. Comme il ne trouvai guère d'honnêtes gens qui voulussent fair cet odieux trafic et arriver à l'épiscopa par cette voie simoniaque, les évêche furent en peu de temps occupés par de mercenaires. C'est ainsi que le siége d Lanfranc resta vacant pendant quatr ans. Cependant le roi, étant tombé dangereusement malade, fit appeler Anselme, qui se trouvait alors pour la seconde fois en Angleterre, où l'avait attire un comte de ses amis. Les sages avis du moine changèrent sensiblement les dispositions du prince, qui, après avoir résisté quelque temps, se rendit aux prieres des grands, pressés autour de lui, mit la crosse pastorale entre les mains d'Anselme, en le nommant archevêque de Cantorbéry. A peine rétabli, Guillaume se repentit des promesses qu'il avait faites en faveur de la liberté religieuse et se tourna contre l'archevêque, qui réclamait la restitution des biens de son église et résistait aux mesures iniques par lesquelles le roi voulait faire contribuer l'Église aux frais de la guerre. Anselme n'avait aucun appui à espérer de collègues qui, ayant acheté leur dignité, n'etaient préoccupés que du soin de conserver la bienveillance du roi, et ne pouvaient comprendre un personnage assez hardi pour résister au maître du pays et en appeler à un souverain étranger, résidant à Rome. Après bien des négociations stériles, après plusieurs ambassades du Saint-Siége également inutiles, Anselme résolut de quitter le pays et de traiter directement les affaires de son Église avec le Pape. Il fut reçu tout le long de sa route aux acclamations des peuples, car la nouvelle de la lutte qu'il soutenait pour les libertés de l'Église s'était répandue partout. Il fut accueilli avec tendresse par le Pape Urbain II, qui le logea dans son palais. Toutefois l'archevêque se retira bientôt en Campanie, auprès d'un de ses anciens disciples, et dans cette solitude il retrouva la

ranquillité du cloître et mit la dernière main à l'ouvrage : *Cur Deus homo*, qu'il avait commencé au milieu de ses discussions en Angleterre. Plus tard, en 1098, il assista à un concile de Bari où il exposa, contre l'erreur des Grecs, la doctrine catholique du Saint-Esprit. Ses prières instantes purent seules empêcher le Pape de prononcer l'excommunication contre Guillaume. Il assista à un nouveau concile tenu à Rome, après lequel il se rendit à Lyon. Quelque temps après moururent presque simultanément le Pape Urbain et le roi Guillaume, qui avait été blessé à la chasse. Celui-ci eut pour successeur son jeune frère Henri. Anselme refusa de lui jurer foi et hommage et de recevoir l'investiture de ses mains, le concile de Rome, auquel il avait assisté, ayant peu de temps auparavant promulgué des décrets contre l'investiture par les laïques. Le roi était dans un grand embarras; d'une part il ne voulait pas renoncer à cette prétention; de l'autre il était menacé d'une invasion de son frère aîné Robert, qui croyait avoir un droit direct au trône. Anselme parvint à raffermir l'armée et la noblesse chancelantes dans leur fidélité, et Robert fut obligé de quitter l'Angleterre sans avoir rien obtenu; mais, loin de reconnaître le service que lui avait rendu Anselme, Henri se réconcilia avec son frère, qui en profita pour augmenter la haine du roi contre l'archevêque. On lui offrit ou de recevoir l'investiture et de consacrer tous les évêques et abbés nommés par le roi, ou de quitter le pays. Anselme, après avoir vainement tenté de se réconcilier avec le roi, s'éloigna de nouveau de l'Angleterre (1105). Il se rendit auprès du Pape Pascal II, qui, comme son prédécesseur, défendait aux évêques de recevoir l'investiture des souverains temporels. Anselme, après être resté deux ans auprès de Hugues, évêque de Lyon, était au moment de prononcer l'excommunication contre le roi lorsque, dans une entrevue personnelle qu'ils eurent en Normandie, ils parvinrent à se réconcilier.

Anselme, après une absence de plus de trois ans, revint dans son diocèse, à la satisfaction de toute l'Angleterre, (1106). Depuis ce moment, le roi et le prélat vécurent dans la plus parfaite intelligence; Anselme administra même le royaume en l'absence du prince. Au milieu de toutes ces occupations politiques et administratives Anselme poursuivit ses recherches théologiques jusque dans ses derniers moments. Il mourut en 1109, âgé de soixante-seize ans.

Il avait eu non-seulement une influence décisive sur les affaires de son temps, mais ses travaux théologiques firent époque. On le désigne d'ordinaire comme le père de la théologie scolastique, parce que sa principale tendance consiste à démontrer la conformité de la foi chrétienne et de la raison humaine, en partant de ce principe que la science naît de la foi, et non la foi de la science. On connaît à cet égard les propositions d'Anselme : *Fides præcedit intellectum. — Credo ut intelligam. — Negligentia mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*, expressions qui se retrouvent de toutes les manières dans ses écrits. Quant à la forme, Anselme est peu scolastique; il se sert habituellement du dialogue ou d'une simple exposition. Il est l'auteur de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Après avoir, dans son *Monologium*, parlé de Dieu en général, des attribus divins, de la Trinité, de la création, il voulut démontrer l'existence de Dieu par une preuve courte, convaincante et irréfutable. Sa preuve se résume ainsi : Les idées universelles, *universalia*, ne sont pas de vains mots, *flatus vocis*; elles n'ont pas seulement une réalité dans les choses concrètes, *in re*, mais avant elles et

hors d'elles. Or l'idée d'un Être suprême germe d'elle-même dans notre esprit. Nous ne pouvons pas ne pas penser l'Être suprême. Mais l'Être au delà duquel rien ne peut être pensé doit exister, puisque nous le pensons. S'il n'existait pas, on pourrait en penser un qui existât, et cet Être, précisément parce qu'il aurait une existence réelle, serait supérieur à l'autre. On pourrait donc, dans ce cas, penser un Être supérieur à celui qui aurait été pensé supérieur à tout. Or cela est contradictoire, et, par conséquent, l'Être qui peut être pensé comme ce qui est plus grand que tout est non pas seulement subjectivement vrai, mais objectivement réel.

Anselme réfuta dans un traité à part les opinions que le moine Gaumilo avait émises dans un livre intitulé : *Liber pro insipiente*. L'Être suprême a, dit-il, conscience de lui-même; il est intelligence et amour. En tant que l'homme est un être intelligent et aimant, il est semblable à Dieu et peut connaître Dieu. Tous ses efforts doivent tendre à développer en lui-même la faculté qu'il a de comprendre et d'aimer et de parfaire en lui l'image de Dieu. Pour qu'il le puisse, il faut que Dieu s'abaisse jusqu'à l'homme, il faut qu'il lui communique la foi, il faut que l'homme l'accepte. Mais l'homme, par le péché originel, suite du péché d'Adam, est séparé de Dieu, incapable par lui-même de s'unir à Dieu et de rétablir en lui l'image de son principe. Pour détruire la peccabilité et la responsabilité qui ont été communiquées par la faute personnelle d'Adam à la nature humaine, il a fallu que la seconde Personne de la Divinité s'unît à la nature humaine. Dieu créa le nouvel homme, né d'une femme, sans le concours de l'homme, et le Verbe s'unit à lui en une seule personne. Puisque le Sauveur du monde devait satisfaire pour les péchés du monde, il fallait qu'il fût Dieu, parce que l'injustice infinie commise envers Dieu par le péché ne pouvait être réparée et détruite que par un mérite infini. Il fallait qu'il offrît à la majesté et à la justice divines, offensées et méprisées par le péché de l'humanité, un sacrifice infini, qui non-seulement contrebalançât le châtiment dû au péché, mais emportât la balance.

Il n'y a guère eu, dans l'histoire de la spéculation, de théorie dogmatique qui ait eu une influence plus profonde et plus générale que celle qu'exerça la théorie de la satisfaction d'Anselme sur la théologie des siècles qui lui succédèrent. Anselme unissait en lui les deux tendances qui se séparèrent dans la théologie postérieure, la tendance rationnelle et la tendance mystique, et il est difficile de décider dans laquelle des deux il est plus grand et plus admirable. Il fait preuve dans ses *Analogies* et ses *Homélies*, mais surtout dans ses *Méditations* et ses *Prières*, d'une profondeur de sentiment qui égale la finesse de son esprit et la subtilité de sa raison; il est aussi tendre en exprimant son amour pour Jésus-Christ qu'il est rigoureux dans ses démonstrations logiques; tantôt il soupire sous le poids du péché, tantôt il s'exalte dans la joie que lui inspire la Rédemption. Son style est plein de mouvement, de force et de vie, sublime de pensée et d'image, en même temps que doux et tendre. Sa nombreuse correspondance prouve sa merveilleuse activité et toute l'influence qu'il exerça sur son siècle, en même temps qu'elle offre une sensible peinture de la situation morale et religieuse de son époque.

Anselme présente, dans l'histoire de l'Église, le triple modèle d'une âme ardente et pieuse, uniquement appliquée à restaurer l'image du Sauveur en elle; d'un prince de l'Église uniquement préoccupé de propager la doctrine chrétienne et de faire triompher les libertés

de l'Église ; d'un écrivain solide et brillant, qui donna à la théologie un essor nouveau et répandit une semence dont les fruits se perpétuent à travers les siècles.

La meilleure édition de ses œuvres est celle de D. Gabriel Gerberon, Paris, 1675, 1721. On en a fait une aussi à Venise, en 1744, 2 vol. in-fol. GAMS.

ANSELME DE HAVELBERG, frère d'Albert l'Ours, margrave de Brandebourg, depuis 1126 évêque de Havelberg (dans le Brandebourg), se fit remarquer surtout par sa science théologique et sa connaissance de la langue grecque. Ce solide savoir décida son cousin, l'empereur Lothaire II, vers la fin de son règne, en 1137, à l'envoyer en qualité d'ambassadeur à Constantinople, où Anselme eut de nombreuses conférences religieuses avec les théologiens les plus considérables. Il rédigea par écrit, d'après le vœu du Pape Eugène II, la plupart de ces conférences, sous forme de dialogues (*Colloquia*). Ils sont parvenus jusqu'à nous, et se trouvent sous le titre de : *Dialogorum adv. Græcos libri III*, dans d'Achery, *Spicil. vet. script.*, t. XIII (t. I, p. 161, de l'édit. de Paris, 1723, in-fol.). Un autre ouvrage d'Anselme, *de Ordine canonicorum regularium S. Augustini*, se trouve dans Pertz, *Anecdota*, t. IV, p. 11.

En 1146 ou 1147, Anselme, délivré, par les prières et la bénédiction de S. Bernard, d'un dangereux mal de gorge, fit la seconde croisade. A son retour, le Pape Eugène III l'envoya en ambassade au roi Conrad III (le premier des Hohenstaufen); car cet *Anselmus Hamelburgensis* dont parle Baronius (1) est celui dont nous parlons ici ; seulement Baronius, dans cet endroit, a mal transcrit Otto Frising. *de Gestis Friderici I*, lib. I, c. 61, chez lequel il y a nettement *Anselmus Havelburgensis*. Baronius a souvent répété la même faute. En 1152 Anselme prit part à la conclusion du traité conclu à Rome entre le Pape Eugène III et le nouvel empereur Frédéric Barberousse ; mais bientôt après il reçut une admonition du Pape, ainsi que plusieurs autres évêques, pour n'avoir pas convenablement défendu contre Frédéric les droits de l'Église (1). Il était, en effet, ainsi que son frère, gibelin et fort aimé de Barberousse. Lorsqu'en 1154 celui-ci voulut épouser une princesse grecque, il envoya de nouveau Anselme à Byzance, et, à son retour, il obtint que le clergé de Ravenne l'élût archevêque (1155). Le Pape Adrien IV confirma l'élection, Anselme ayant réussi à réconcilier le Pape et l'empereur au sujet de l'étrier (2). Anselme mourut quatre ans plus tard (1159).

(1) Ad a. 1149, n. 2.

ANSELME DE LAON, un des plus fameux théologiens du moyen âge, qui dut le surnom de *Laudinensis* à sa ville natale (Laon), théâtre de ses travaux théologiques, et son surnom de *Scolasticus* aux fonctions qu'il remplissait dans l'Église. Après avoir fait ses études sous Anselme de Cantorbéry (*Anselmus Cantuariensis*), dans le couvent du Bec, en Normandie, et avoir été initié par ce savant maître dans la nouvelle méthode théologique (la scolastique), il enseigna à son tour, pendant un certain temps, à Paris, avec beaucoup de succès, et contribua, avec Guillaume de Champeaux, à attirer dès lors beaucoup de jeunes gens à Paris, et à y fonder l'Université (*universitas nationum*, et non pas *studiorum*). Vers la fin du onzième siècle, il quitta Paris pour retourner à Laon, où il devint d'abord écolâtre (*scolasticus*), puis archidiacre (prévôt de la cathédrale), et créa une célèbre école théologique. A cette époque, Abélard, qui avait trente ans, quitta Paris (vers 1108), où il avait enseigné la philosophie, pour étu-

(1) Otto Fris., l. c., lib. II, c. 8.
(2) Baron. ad ann. 1156, n. 5.

dier la théologie sous Anselme (1). Celui-ci s'était tellement consacré à son enseignement qu'il refusa toutes les offres qu'on lui fit pour l'élever à l'épiscopat, et qu'il persévéra dans ses fonctions utiles et modestes jusqu'à sa mort, arrivée le 15 juillet 1117.

Quoique appartenant à la théologie scolastique, dont l'ère venait de s'ouvrir sous l'archevêque de Cantorbéry, Anselme était surtout un excellent exégète, et sa glose interlinéaire de la Vulgate tout entière, avec de courtes explications entre chaque ligne, *glossa interlinearis*, est, avec celle de Valafrid Strabon, *glossa ordinaria*, l'œuvre exégétique capitale du moyen âge. Elle fut imprimée, peu après l'invention de l'imprimerie, en 1502 et 1508, à Bâle. La meilleure édition est celle d'Anvers, de 1634. Ses *Commentaires* sur quelques livres de la Bible sont moins célèbres; on les a souvent attribués par erreur à S. Anselme de Cantorbéry. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 182 sq.

ANSELME DE LUCQUES (S.). Deux hommes de ce nom se sont fait remarquer dans l'histoire de l'Église : l'oncle et le neveu.

Le premier, d'abord prêtre à Milan, plus tard évêque de Lucques, provoqua, par la guerre qu'il fit aux vices du clergé, la secte nommée Pataria, et devint, en 1061, Pape sous le nom d'Alexandre II (2).

Son neveu, né en 1036, lui succéda sur le siége épiscopal de Lucques. On l'a aussi surnommé *Baduarius*, parce qu'il était de la noble famille Badagio de Milan. Il hérita des principes de son oncle et prit par conséquent résolûment le parti du Pape dans la lutte de Grégoire VII et de l'empereur Henri IV; il écrivit dans le même sens plusieurs ouvrages, car il était fort instruit pour son temps. Il composa notamment une défense du Pape (*Defensio pro Gregorio VII*) et une attaque contre l'antipape (*contra Guibertum antipapam*) qui ont été conservées (1). On trouve également, dans le XXVIIe vol. de la *Bibl. Lugd.*, d'autres petits traités qu'on lui attribue, savoir : *Medit. in Orationem Domin.*; *de Salutatione B. M. V., seu de Ave Maria; Super Salve Regina; Meditationes de gestis Dni nostri J.-C.*, en vers. Quant à sa collection de canons (*Collectio canonum*), il ne s'en trouve qu'une partie imprimée dans : *Holstenii collectio veterum aliquot hist. eccl. monumentorum.*

On voit combien il était dévoué aux principes de Hildebrand, d'après le regret qu'il éprouva plus tard d'avoir accepté l'investiture par l'anneau et la crosse de la main de l'empereur. Pour expier ce qu'il envisageait comme un péché, il renonça à son siége et se fit moine à Cluny; mais Grégoire VII le rappela et lui ordonna de reprendre l'administration de son diocèse, dont, en 1081, il fut de nouveau éloigné par le parti gibelin de Lucques, notamment par les chanoines de la cathédrale, qu'il voulait réformer. Il demeura alors, pendant un certain temps, auprès de la célèbre comtesse Mathilde, dont il était le directeur, fut nommé légat du Pape en Lombardie, et mourut dans ces fonctions, en 1086, à Mantoue. L'Église l'honore comme un saint, le 18 mars. C'était un intime ami de Grégoire VII, et un de ceux que le Pape, sentant sa fin prochaine, considérait comme capables et dignes de lui succéder. On a plusieurs biographies d'Anselme; l'une d'elles fut composée par son pénitencier Baldus; elle se trouve dans les Bollandistes, au 18 mai. Une autre a ét édonnée par Wadding, et une troisième par André Nola, *Notizie istoriche di S. Anselmo*. Veron., 1733.

(1) *Voy.* ABÉLARD.
(2) *Voy.* ce nom et PATARIA.

(1) Roccaberti, *Bibliotheca pontificia*, t. IV; Canisii *Lect. antiq.*, éd. Basnage, t. III; et *Bibl. Patrum*, Lugd., t. XVIII.

Celle-ci renferme deux écrits d'Anselme qui ne sont imprimés nulle part ailleurs, savoir : 1° *Oratio ad consolationem dominæ comitissæ Mathildis*, et 2° *Oratio ad Corpus Christi, quam dicta domina dicebat quando communicare volebat.* HÉFÉLÉ.

ANSGAR ou **ANSCHAIRE** (SAINT), communément appelé l'apôtre du Nord, naquit le 8 septembre 801, probablement en Picardie, de nobles parents qui avaient de fréquents rapports avec la cour impériale. Il eut le bonheur d'être élevé par une femme digne de prendre place parmi les mères des saints, dont la sollicitude et la piété déposèrent dans l'âme de son fils les germes de la crainte et de l'amour de Dieu; mais elle lui fut ravie lorsqu'il avait à peine cinq ans. Son père, que ses fonctions ne laissaient pas libre de continuer l'œuvre commencée, conduisit l'enfant au célèbre couvent de Corbie, non loin d'Amiens, où Ansgar acheva le cours complet des études de l'époque et donna dès lors des signes non équivoques de sa vocation. Après avoir pris l'habit de S. Benoît et avoir rempli, avec son ami Witmar, les fonctions de maître d'école au couvent même de Corbie pendant assez longtemps, il alla s'acquitter de la même charge au couvent de la Nouvelle-Corbie (Corvey), fondé dans le diocèse de Paderborn, sur la demande de l'empereur Louis le Débonnaire. Il y fut ordonné prêtre. Ce ne fut qu'en 826 que se présenta enfin pour lui l'occasion de suivre sa véritable vocation.

Harald, roi de Danemark, menacé dans la possession de son royaume, était venu demander appui et secours à l'empereur Louis, qui les lui avait accordés dans l'espoir que ces rapports nouveaux avec un peuple encore païen seraient une occasion favorable pour le convertir au Christianisme. Ansgar et Autbert suivirent le roi de Danemark dans son royaume. Plusieurs apôtres, entre autres Ebbon et Halitgar, y avaient déjà répandu la semence de l'Évangile, mais en laissant encore une abondante moisson à récolter à ceux qui viendraient après eux. Ansgar et ses compagnons rencontrèrent néanmoins de grands obstacles et eurent beaucoup à souffrir pour accomplir leur tâche évangélique. En 831 Ansgar fut rappelé par l'empereur et envoyé, comme missionnaire, avec son ami Witmar, en Suède. Pillé par des pirates, il aborda à Birca, ville de commerce, près du lac de Mälar, et fonda malgré cela, en peu de temps, une église chrétienne en Suède. De retour dans sa patrie il fut nommé premier archevêque de Hambourg par l'empereur, qui avait enfin réalisé le plan de son père en créant, par cet archevêché, un centre de la chrétienté du Nord. Il fut consacré en 833, obtint le pallium de Grégoire IV, et le titre de légat apostolique auprès des Danois, des Suédois, des Slaves et des autres peuples du Nord. Son activité apostolique s'exerça heureusement dans la Saxe, au nord de l'Elbe, jusqu'au jour où les pirates Normands ébranlèrent cette chrétienté naissante en pillant et incendiant la ville de Hambourg. Le saint évêque échappa avec peine et ne trouva aucun appui dans son voisin Leuderich, évêque de Brême, depuis longtemps jaloux de l'érection du siége de Hambourg; mais il fut mieux accueilli par une pieuse matrone, nommée Ikia, dans une terre nommée Ramelslohe, à trois milles sud de Hambourg, où plus tard il fonda un couvent autorisé par le Pape Nicolas I. Ce fut de Ramelslohe que, pendant neuf ans, il administra son diocèse, sans négliger les intérêts de la nouvelle Église de Suède, dont il avait confié la direction à Autbert, qu'il avait sacré évêque. A la mort de Leuderich, les évêchés de Brême et de Hambourg furent réunis (848), et Ansgar établit sa résidence épiscopale à Brême, plus favo-

rablement situé que Hambourg. Un différend qu'il eût avec Gunther, archevêque de Cologne, sur la délimitation de son archevêché, fut décidé, en 858, en faveur d'Ansgar. Il avait, dès sa prise de possession du siége de Brême, contracté une alliance avec Horich le Vieux, roi de Danemark, alliance qui, à travers de graves difficultés, le mit à même de fonder l'Église de Hadeby ou de Schleswig, et eut aussi pour conséquence la conversion définitive des Danois. Toutefois il n'oublia pas son propre diocèse, dont il chercha, par de fréquentes tournées, à extirper jusqu'aux derniers restes de paganisme, soit en fondant des couvents et des écoles, soit en agrandissant les établissements déjà existants.

En 861 il entreprit sa seconde mission de Suède, et il y réussit si bien qu'une assemblée nationale des Suédois (*Ting*) décida qu'on ne mettrait aucun obstacle à l'introduction du Christianisme. Il confia le soin de ce nouveau et nombreux troupeau au neveu d'Autbert, Erimbert, et fit construire une église pour laquelle le roi Olof avait assigné une place convenable à Birca. Il ne perdit jamais de vue ce pays, qu'il avait arraché à l'idolâtrie, lui envoya d'excellents missionnaires, entre autres Rimbert, pour achever et entretenir son œuvre.

Enfin, chargé d'ans et de mérites, il mourut le 3 février 865, jour qui lui avait été révélé dans un songe. Son successeur Rimbert le mit au nombre des saints; le Pape Nicolas I confirma son culte. Ses reliques furent pendant plusieurs siècles, dans un grand nombre de diocèses d'Allemagne et des États du Nord, comptées parmi les richesses les plus précieuses des autels. Ansgar était demeuré fidèle à la règle de S. Benoît sous les habits du pontife. Habitué à une activité incessante, il travaillait des mains, même en chantant les psaumes. Il ne resta pas étranger aux travaux littéraires de son temps, malgré ses perpétuelles occupations administratives et pastorales; mais il n'est parvenu jusqu'à nous, de ses écrits, que les « *Pigmenta* » (prières extraites des psaumes) et une *Biographie de Willehad*, premier évêque de Brême. Il avait choisi pour modele S. Martin de Tours, dont il imitait surtout la bienfaisance. Pendant ses années de force et de maturité, sa nourriture habituelle avait été du pain et de l'eau; un vêtement de poil son costume ordinaire. Il célébrait tous les jours la messe. Il était extraordinairement doux, et son attrait pour le ciel était si vif qu'il semblait être en correspondance perpétuelle avec l'autre monde, qu'il retrouvait dans ses songes et dans ses visions comme dans ses prières et dans ses méditations. Il resta le premier des saints patrons du Nord jusqu'au temps de la réforme, et aujourd'hui encore plusieurs endroits de la basse Saxe portent son nom. Son successeur Rimbert fut son premier biographe; parmi les modernes, le plus remarquable est G.-H. Klippel, *Biogr. de l'archev. Ansgar*, Brême, 1845, chez Geisler.

MAST.

ANTECHRIST. Ce mot a un double sens : il veut dire celui qui se fait passer faussement pour le Christ (ἀντὶ Χριστοῦ) dans le but de tromper les autres et peut-être de se tromper lui-même; ensuite il signifie adversaire du Christ, ennemi du Christ. Quoique ce second sens soit celui qui se présente le plus souvent dans le Nouveau Testament, le premier s'y trouve également, car, d'après les prophéties, l'ennemi ou l'adversaire du Christ devra se mettre à la place du Christ et de Dieu. Tel est, entre autres, le sens de ces paroles de l'Apôtre : « Ne vous laissez pas égarer et séduire, en quelque manière que ce soit : car d'abord viendra l'apostasie et se manifestera l'homme de péché, l'enfant de perdition, qui s'oppose et s'élève au-

dessus de tout ce qui est divin ou saint, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, voulant lui-même passer pour Dieu (1). » S'opposer à Dieu, se mettre à la place de Dieu, c'est le principe et la loi du péché; cette opposition, cette usurpation se prononcera d'une manière tranchée dans l'organe spécial de celui qui fut homicide et menteur dès le commencement, dans l'homme qui sera comme l'incarnation de Satan. Nous distinguons donc entre celui qu'on appelle Antechrist dans ce sens personnel, et dont l'apparition est attendue à la fin du monde, et le principe antichrétien. Nous entendons par principe antichrétien le principe qui naît du péché et qui, avec le péché, maintient l'erreur, et, par cette double tendance du péché et de l'erreur, est directement contraire au Christianisme, dont le but est d'anéantir l'erreur et de détruire le péché dans le monde. Dans ce sens général, le principe antichrétien est aussi ancien que le monde même, depuis sa chute.

Dans un sens plus strict, ce principe date du Christianisme; car à peine le Christianisme s'est-il manifesté dans le monde que l'opposition a commencé (2) contre lui. Dès l'origine on vit se ranger dans cette opposition le paganisme et le judaïsme, ce dernier n'ayant pas compris qu'il devait se terminer et se fondre dans le Christianisme. L'Apocalypse représente sous la figure de Babylone le paganisme avec son incrédulité, sa superstition et ses vices abominables. Elle représente le judaïsme opiniâtre et faux sous la figure de l'antique Jérusalem, c'est-à-dire de Jérusalem vieillie (3). Au paganisme vaincu et toujours renaissant et au judaïsme vieilli et toujours subsistant se joignent les maîtres et les fondateurs de systèmes et d'institutions, qui se prétendent chrétiens, mais qui sont par le fait contre le Christ, contre sa doctrine, contre sa religion et contre son Église.

(1) II *Thess.*, 2, 3, 4.

(2) *Jean*, 2, 18 : « L'Antechrist viendra ; il y a déja beaucoup d'antechrists. »

(3) *Apocal.*, 17, 1 18; 18, 1-24 ; 11, 1-19. Conf. *Matth.*, 23, 37,38 ; 24, 1, 2, 15-21. *Marc*, 13, 1, 2. *Luc*, 19, 41-44. *Jean*, 4, 21.

L'Écriture indique, dans les passages suivants, les signes auxquels on reconnaîtra l'Antechrist :

« Comme vous l'avez entendu (1), l'Antechrist viendra ; il y a déjà beaucoup d'antechrists. Qui est menteur, si ce n'est celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-là est l'Antechrist qui nie le Père et le Fils... Tout esprit qui ne reconnaît pas Jésus (2) n'est pas de Dieu et est un antechrist, dont vous avez entendu dire qu'il vient et qu'il est déjà dans le monde. Il y a des imposteurs dans le monde (3) qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, et ceux-là sont des séducteurs et des antechrists. »

Dans ce sens et d'après cette mesure d'évaluation donnée par l'Apôtre, il est certain que l'antichristianisme a de nos jours fait d'immenses progrès. Le rationalisme moderne est un système essentiellement antichrétien, sans parler de certaines doctrines philosophiques qui sont franchement athées, ou d'autres moins sincères qui, malgré leur antagonisme, se donnent encore pour chrétiennes, probablement pour entraîner plus d'esprits par leur apparence religieuse.

Outre le principe antichrétien qui agit dans toutes les périodes de l'ère nouvelle, il est de plus fait mention dans l'Écriture d'une apparition future par laquelle ce principe, arrivé à son apogée, se manifestera personnellement. C'est la manifestation de l'Antechrist dont il est

(1) I *Jean*, 2, 18, 22.

(2) *Ibid.*, 4, 3.

(3) II *Jean*, 7.

rablement situé que Hambourg. Un différend qu'il eût avec Gunther, archevêque de Cologne, sur la délimitation de son archevêché, fut décidé, en 858, en faveur d'Ansgar. Il avait, dès sa prise de possession du siége de Brême, contracté une alliance avec Horich le Vieux, roi de Danemark, alliance qui, à travers de graves difficultés, le mit à même de fonder l'Église de Hadeby ou de Schleswig, et eut aussi pour conséquence la conversion définitive des Danois. Toutefois il n'oublia pas son propre diocèse, dont il chercha, par de fréquentes tournées, à extirper jusqu'aux derniers restes de paganisme, soit en fondant des couvents et des écoles, soit en agrandissant les établissements déjà existants.

En 861 il entreprit sa seconde mission de Suède, et il y réussit si bien qu'une assemblée nationale des Suédois (*Ting*) décida qu'on ne mettrait aucun obstacle à l'introduction du Christianisme. Il confia le soin de ce nouveau et nombreux troupeau au neveu d'Autbert, Erimbert, et fit construire une église pour laquelle le roi Olof avait assigné une place convenable à Birca. Il ne perdit jamais de vue ce pays, qu'il avait arraché à l'idolâtrie, lui envoya d'excellents missionnaires, entre autres Rimbert, pour achever et entretenir son œuvre.

Enfin, chargé d'ans et de mérites, il mourut le 3 février 865, jour qui lui avait été révélé dans un songe. Son successeur Rimbert le mit au nombre des saints; le Pape Nicolas I confirma son culte. Ses reliques furent pendant plusieurs siècles, dans un grand nombre de diocèses d'Allemagne et des États du Nord, comptées parmi les richesses les plus précieuses des autels. Ansgar était demeuré fidèle à la règle de S. Benoît sous les habits du pontife. Habitué à une activité incessante, il travaillait des mains, même en chantant les psaumes. Il ne resta pas étranger aux travaux littéraires de son temps, malgré ses perpétuelles occupations administratives et pastorales; mais il n'est parvenu jusqu'à nous, de ses écrits, que les « *Pigmenta* » (prières extraites des psaumes) et une *Biographie de Willehad*, premier évêque de Brême. Il avait choisi pour modèle S. Martin de Tours, dont il imitait surtout la bienfaisance. Pendant ses années de force et de maturité, sa nourriture habituelle avait été du pain et de l'eau; un vêtement de poil son costume ordinaire. Il célébrait tous les jours la messe. Il était extraordinairement doux, et son attrait pour le ciel était si vif qu'il semblait être en correspondance perpétuelle avec l'autre monde, qu'il retrouvait dans ses songes et dans ses visions comme dans ses prières et dans ses méditations. Il resta le premier des saints patrons du Nord jusqu'au temps de la réforme, et aujourd'hui encore plusieurs endroits de la basse Saxe portent son nom. Son successeur Rimbert fut son premier biographe; parmi les modernes, le plus remarquable est G.-H. Klippel, *Biogr. de l'archev. Ansgar*, Brême, 1845, chez Geisler.

MAST.

ANTECHRIST. Ce mot a un double sens : il veut dire celui qui se fait passer faussement pour le Christ (ἀντὶ Χριστοῦ) dans le but de tromper les autres et peut-être de se tromper lui-même; ensuite il signifie adversaire du Christ, ennemi du Christ. Quoique ce second sens soit celui qui se présente le plus souvent dans le Nouveau Testament, le premier s'y trouve également, car, d'après les prophéties, l'ennemi ou l'adversaire du Christ devra se mettre à la place du Christ et de Dieu. Tel est, entre autres, le sens de ces paroles de l'Apôtre : « Ne vous laissez pas égarer et séduire en quelque manière que ce soit; car d'abord viendra l'apostasie et se manifestera l'homme de péché, l'enfant de perdition, qui s'oppose et s'élève au-

dessus de tout ce qui est divin ou saint, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, voulant lui-même passer pour Dieu (1). » S'opposer à Dieu, se mettre à la place de Dieu, c'est le principe et la loi du péché; cette opposition, cette usurpation se prononcera d'une manière tranchée dans l'organe spécial de celui qui fut homicide et menteur dès le commencement, dans l'homme qui sera comme l'incarnation de Satan. Nous distinguons donc entre celui qu'on appelle Antechrist dans ce sens personnel, et dont l'apparition est attendue à la fin du monde, et le principe antichrétien. Nous entendons par principe antichrétien le principe qui naît du péché et qui, avec le péché, maintient l'erreur, et, par cette double tendance du péché et de l'erreur, est directement contraire au Christianisme, dont le but est d'anéantir l'erreur et de détruire le péché dans le monde. Dans ce sens général, le principe antichrétien est aussi ancien que le monde même, depuis sa chute.

Dans un sens plus strict, ce principe date du Christianisme; car à peine le Christianisme s'est-il manifesté dans le monde que l'opposition a commencé (2) contre lui. Dès l'origine on vit se ranger dans cette opposition le paganisme et le judaïsme, ce dernier n'ayant pas compris qu'il devait se terminer et se fondre dans le Christianisme. L'Apocalypse représente sous la figure de Babylone le paganisme avec son incrédulité, sa superstition et ses vices abominables. Elle représente le judaïsme opiniâtre et faux sous la figure de l'antique Jérusalem, c'est-à-dire de Jérusalem vieillie (3). Au paganisme vaincu et toujours renaissant et au judaïsme vieilli et toujours subsistant se joignent les maîtres et les fondateurs de systèmes et d'institutions, qui se prétendent chrétiens, mais qui sont par le fait contre le Christ, contre sa doctrine, contre sa religion et contre son Église.

L'Écriture indique, dans les passages suivants, les signes auxquels on reconnaîtra l'Antechrist :

« Comme vous l'avez entendu (1), l'Antechrist viendra ; il y a déjà beaucoup d'antechrists. Qui est menteur, si ce n'est celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-là est l'Antechrist qui nie le Père et le Fils... Tout esprit qui ne reconnaît pas Jésus (2) n'est pas de Dieu et est un antechrist, dont vous avez entendu dire qu'il vient et qu'il est déjà dans le monde. Il y a des imposteurs dans le monde (3) qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, et ceux-là sont des séducteurs et des antechrists. »

Dans ce sens et d'après cette mesure d'évaluation donnée par l'Apôtre, il est certain que l'antichristianisme a de nos jours fait d'immenses progrès. Le rationalisme moderne est un système essentiellement antichrétien, sans parler de certaines doctrines philosophiques qui sont franchement athées, ou d'autres moins sincères qui, malgré leur antagonisme, se donnent encore pour chrétiennes, probablement pour entraîner plus d'esprits par leur apparence religieuse.

Outre le principe antichrétien qui agit dans toutes les périodes de l'ère nouvelle, il est de plus fait mention dans l'Écriture d'une apparition future par laquelle ce principe, arrivé à son apogée, se manifestera personnellement. C'est la manifestation de l'Antechrist dont il est

(1) II *Thess.*, 2, 3, 4.
(2) *Jean*, 2, 18 : « L'Antechrist viendra ; il y a déja beaucoup d'antechrists. »
(3) *Apocal.*, 17, 1 18; 18, 1-24; 11, 1-19. Conf. *Matth.*, 23, 37,38; 24, 1, 2, 15-21. *Marc*, 13, 1, 2. *Luc*, 19, 41-44. *Jean*, 4, 21.

(1) I *Jean*, 2, 18, 22.
(2) *Ibid.*, 4, 3.
(3) II *Jean*, 7.

rablement situé que Hambourg. Un différend qu'il eût avec Gunther, archevêque de Cologne, sur la délimitation de son archevêché, fut décidé, en 858, en faveur d'Ansgar. Il avait, dès sa prise de possession du siége de Brême, contracté une alliance avec Horich le Vieux, roi de Danemark, alliance qui, à travers de graves difficultés, le mit à même de fonder l'Église de Hadeby ou de Schleswig, et eut aussi pour conséquence la conversion définitive des Danois. Toutefois il n'oublia pas son propre diocèse, dont il chercha, par de fréquentes tournées, à extirper jusqu'aux derniers restes de paganisme, soit en fondant des couvents et des écoles, soit en agrandissant les établissements déjà existants.

En 861 il entreprit sa seconde mission de Suède, et il y réussit si bien qu'une assemblée nationale des Suédois (*Ting*) décida qu'on ne mettrait aucun obstacle à l'introduction du Christianisme. Il confia le soin de ce nouveau et nombreux troupeau au neveu d'Autbert, Erimbert, et fit construire une église pour laquelle le roi Olof avait assigné une place convenable à Birca. Il ne perdit jamais de vue ce pays, qu'il avait arraché à l'idolâtrie, lui envoya d'excellents missionnaires, entre autres Rimbert, pour achever et entretenir son œuvre.

Enfin, chargé d'ans et de mérites, il mourut le 3 février 865, jour qui lui avait été révélé dans un songe. Son successeur Rimbert le mit au nombre des saints; le Pape Nicolas I confirma son culte. Ses reliques furent pendant plusieurs siècles, dans un grand nombre de diocèses d'Allemagne et des États du Nord, comptées parmi les richesses les plus précieuses des autels. Ansgar était demeuré fidèle à la règle de S. Benoît sous les habits du pontife. Habitué à une activité incessante, il travaillait des mains, même en chantant les psaumes. Il ne resta pas étranger aux travaux littéraires de son temps, malgré ses perpétuelles occupations administratives et pastorales; mais il n'est parvenu jusqu'à nous, de ses écrits, que les « *Pigmenta* » (prières extraites des psaumes) et une *Biographie de Willehad*, premier évêque de Brême. Il avait choisi pour modèle S. Martin de Tours, dont il imitait surtout la bienfaisance. Pendant ses années de force et de maturité, sa nourriture habituelle avait été du pain et de l'eau; un vêtement de poil son costume ordinaire. Il célébrait tous les jours la messe. Il était extraordinairement doux, et son attrait pour le ciel était si vif qu'il semblait être en correspondance perpétuelle avec l'autre monde, qu'il retrouvait dans ses songes et dans ses visions comme dans ses prières et dans ses méditations. Il resta le premier des saints patrons du Nord jusqu'au temps de la réforme, et aujourd'hui encore plusieurs endroits de la basse Saxe portent son nom. Son successeur Rimbert fut son premier biographe; parmi les modernes, le plus remarquable est G.-H. Klippel, *Biogr. de l'archev. Ansgar*. Brême, 1845, chez Geisler.

MAST.

ANTECHRIST. Ce mot a un double sens : il veut dire celui qui se fait passer faussement pour le Christ (ἀντὶ Χριστοῦ) dans le but de tromper les autres et peut-être de se tromper lui-même; ensuite il signifie adversaire du Christ, ennemi du Christ. Quoique ce second sens soit celui qui se présente le plus souvent dans le Nouveau Testament, le premier s'y trouve également, car, d'après les prophéties, l'ennemi ou l'adversaire du Christ devra se mettre à la place du Christ et de Dieu. Tel est, entre autres, le sens de ces paroles de l'Apôtre : « Ne vous laissez pas égarer et séduire, en quelque manière que ce soit; car d'abord viendra l'apostasie et se manifestera l'homme de péché, l'enfant de perdition, qui s'oppose et s'élève au-

dessus de tout ce qui est divin ou saint, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, voulant lui-même passer pour Dieu (1). » S'opposer à Dieu, se mettre à la place de Dieu, c'est le principe et la loi du péché; cette opposition, cette usurpation se prononcera d'une manière tranchée dans l'organe spécial de celui qui fut homicide et menteur dès le commencement, dans l'homme qui sera comme l'incarnation de Satan. Nous distinguons donc entre celui qu'on appelle Antechrist dans ce sens personnel, et dont l'apparition est attendue à la fin du monde, et le principe antichrétien. Nous entendons par principe antichrétien le principe qui naît du péché et qui, avec le péché, maintient l'erreur, et, par cette double tendance du péché et de l'erreur, est directement contraire au Christianisme, dont le but est d'anéantir l'erreur et de détruire le péché dans le monde. Dans ce sens général, le principe antichrétien est aussi ancien que le monde même, depuis sa chute.

Dans un sens plus strict, ce principe date du Christianisme; car à peine le Christianisme s'est-il manifesté dans le monde que l'opposition a commencé (2) contre lui. Dès l'origine on vit se ranger dans cette opposition le paganisme et le judaïsme, ce dernier n'ayant pas compris qu'il devait se terminer et se fondre dans le Christianisme. L'Apocalypse représente sous la figure de Babylone le paganisme avec son incrédulité, sa superstition et ses vices abominables. Elle représente le judaïsme opiniâtre et faux sous la figure de l'antique Jérusalem, c'est-à-dire de Jérusalem vieillie (3). Au paganisme vaincu et toujours renaissant et au judaïsme vieilli et toujours subsistant se joignent les maîtres et les fondateurs de systèmes et d'institutions, qui se prétendent chrétiens, mais qui sont par le fait contre le Christ, contre sa doctrine, contre sa religion et contre son Église.

(1) II *Thess.*, 2, 3, 4.
(2) *Jean*, 2, 18 : « L'Antechrist viendra ; il y a déja beaucoup d'antechrists. »
(3) *Apocal.*, 17, 1 18; 18, 1-24; 11, 1-19. Conf. *Matth.*, 23, 37,38; 24, 1, 2, 15-21. *Marc*, 13, 1, 2. *Luc*, 19, 41-44. *Jean*, 4, 21.

L'Écriture indique, dans les passages suivants, les signes auxquels on reconnaîtra l'Antechrist :

« Comme vous l'avez entendu (1), l'Antechrist viendra ; il y a déjà beaucoup d'antechrists. Qui est menteur, si ce n'est celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-là est l'Antechrist qui nie le Père et le Fils... Tout esprit qui ne reconnaît pas Jésus (2) n'est pas de Dieu et est un antechrist, dont vous avez entendu dire qu'il vient et qu'il est déjà dans le monde. Il y a des imposteurs dans le monde (3) qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, et ceux-là sont des séducteurs et des antechrists. »

Dans ce sens et d'après cette mesure d'évaluation donnée par l'Apôtre, il est certain que l'antichristianisme a de nos jours fait d'immenses progrès. Le rationalisme moderne est un système essentiellement antichrétien, sans parler de certaines doctrines philosophiques qui sont franchement athées, ou d'autres moins sincères qui, malgré leur antagonisme, se donnent encore pour chrétiennes, probablement pour entraîner plus d'esprits par leur apparence religieuse.

Outre le principe antichrétien qui agit dans toutes les périodes de l'ère nouvelle, il est de plus fait mention dans l'Écriture d'une apparition future par laquelle ce principe, arrivé à son apogée, se manifestera personnellement. C'est la manifestation de l'Antechrist dont il est

(1) I *Jean*, 2, 18, 22.
(2) *Ibid.*, 4, 3.
(3) II *Jean*, 7.

rablement situé que Hambourg. Un différend qu'il eût avec Gunther, archevêque de Cologne, sur la délimitation de son archevêché, fut décidé, en 858, en faveur d'Ansgar. Il avait, dès sa prise de possession du siége de Brême, contracté une alliance avec Horich le Vieux, roi de Danemark, alliance qui, à travers de graves difficultés, le mit à même de fonder l'Église de Hadeby ou de Schleswig, et eut aussi pour conséquence la conversion définitive des Danois. Toutefois il n'oublia pas son propre diocèse, dont il chercha, par de fréquentes tournées, à extirper jusqu'aux derniers restes de paganisme, soit en fondant des couvents et des écoles, soit en agrandissant les établissements déjà existants.

En 861 il entreprit sa seconde mission de Suède, et il y réussit si bien qu'une assemblée nationale des Suédois (*Ting*) décida qu'on ne mettrait aucun obstacle à l'introduction du Christianisme. Il confia le soin de ce nouveau et nombreux troupeau au neveu d'Autbert, Erimbert, et fit construire une église pour laquelle le roi Olof avait assigné une place convenable à Birca. Il ne perdit jamais de vue ce pays, qu'il avait arraché à l'idolâtrie, lui envoya d'excellents missionnaires, entre autres Rimbert, pour achever et entretenir son œuvre.

Enfin, chargé d'ans et de mérites, il mourut le 3 février 865, jour qui lui avait été révélé dans un songe. Son successeur Rimbert le mit au nombre des saints; le Pape Nicolas I confirma son culte. Ses reliques furent pendant plusieurs siècles, dans un grand nombre de diocèses d'Allemagne et des États du Nord, comptées parmi les richesses les plus précieuses des autels. Ansgar était demeuré fidèle à la règle de S. Benoît sous les habits du pontife. Habitué à une activité incessante, il travaillait des mains, même en chantant les psaumes. Il ne resta pas étranger aux travaux littéraires de son temps, malgré ses perpétuelles occupations administratives et pastorales; mais il n'est parvenu jusqu'à nous, de ses écrits, que les « *Pigmenta* » (prières extraites des psaumes) et une *Biographie de Willehad*, premier évêque de Brême. Il avait choisi pour modèle S. Martin de Tours, dont il imitait surtout la bienfaisance. Pendant ses années de force et de maturité, sa nourriture habituelle avait été du pain et de l'eau; un vêtement de poil son costume ordinaire. Il célébrait tous les jours la messe. Il était extraordinairement doux, et son attrait pour le ciel était si vif qu'il semblait être en correspondance perpétuelle avec l'autre monde, qu'il retrouvait dans ses songes et dans ses visions comme dans ses prières et dans ses méditations. Il resta le premier des saints patrons du Nord jusqu'au temps de la réforme, et aujourd'hui encore plusieurs endroits de la basse Saxe portent son nom. Son successeur Rimbert fut son premier biographe; parmi les modernes, le plus remarquable est G.-H. Klippel, *Biogr. de l'archev. Ansgar*. Brême, 1845, chez Geisler.

MAST.

ANTECHRIST. Ce mot a un double sens : il veut dire celui qui se fait passer faussement pour le Christ (ἀντὶ Χριστοῦ) dans le but de tromper les autres et peut-être de se tromper lui-même; ensuite il signifie adversaire du Christ, ennemi du Christ. Quoique ce second sens soit celui qui se présente le plus souvent dans le Nouveau Testament, le premier s'y trouve également, car, d'après les prophéties, l'ennemi ou l'adversaire du Christ devra se mettre à la place du Christ et de Dieu. Tel est, entre autres, le sens de ces paroles de l'Apôtre : « Ne vous laissez pas égarer et séduire en quelque manière que ce soit; car d'abord viendra l'apostasie et se manifestera l'homme de péché, l'enfant de perdition, qui s'oppose et s'élève au-

dessus de tout ce qui est divin ou saint, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, voulant lui-même passer pour Dieu (1). » S'opposer à Dieu, se mettre à la place de Dieu, c'est le principe et la loi du péché; cette opposition, cette usurpation se prononcera d'une manière tranchée dans l'organe spécial de celui qui fut homicide et menteur dès le commencement, dans l'homme qui sera comme l'incarnation de Satan. Nous distinguons donc entre celui qu'on appelle Antechrist dans ce sens personnel, et dont l'apparition est attendue à la fin du monde, et le principe antichrétien. Nous entendons par principe antichrétien le principe qui naît du péché et qui, avec le péché, maintient l'erreur, et, par cette double tendance du péché et de l'erreur, est directement contraire au Christianisme, dont le but est d'anéantir l'erreur et de détruire le péché dans le monde. Dans ce sens général, le principe antichrétien est aussi ancien que le monde même, depuis sa chute.

Dans un sens plus strict, ce principe date du Christianisme; car à peine le Christianisme s'est-il manifesté dans le monde que l'opposition a commencé (2) contre lui. Dès l'origine on vit se ranger dans cette opposition le paganisme et le judaïsme, ce dernier n'ayant pas compris qu'il devait se terminer et se fondre dans le Christianisme. L'Apocalypse représente sous la figure de Babylone le paganisme avec son incrédulité, sa superstition et ses vices abominables. Elle représente le judaïsme opiniâtre et faux sous la figure de l'antique Jérusalem, c'est-à-dire de Jérusalem vieillie (3). Au paganisme vaincu et

(1) II *Thess.*, 2, 3, 4.

(2) *Jean*, 2, 18 : « L'Antechrist viendra ; il y a déjà beaucoup d'antechrists. »

(3) *Apocal.*, 17, 1 18; 18, 1-24 ; 11, 1-19. Conf. *Matth.*, 23, 37,38 ; 24, 1, 2, 15-21. *Marc*, 13, 1, 2. *Luc*, 19, 41-44. *Jean*, 4, 21.

toujours renaissant et au judaïsme vieilli et toujours subsistant se joignent les maîtres et les fondateurs de systèmes et d'institutions, qui se prétendent chrétiens, mais qui sont par le fait contre le Christ, contre sa doctrine, contre sa religion et contre son Église.

L'Écriture indique, dans les passages suivants, les signes auxquels on reconnaîtra l'Antechrist :

« Comme vous l'avez entendu (1), l'Antechrist viendra ; il y a déjà beaucoup d'antechrists. Qui est menteur, si ce n'est celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-là est l'Antechrist qui nie le Père et le Fils... Tout esprit qui ne reconnaît pas Jésus (2) n'est pas de Dieu et est un antechrist, dont vous avez entendu dire qu'il vient et qu'il est déjà dans le monde. Il y a des imposteurs dans le monde (3) qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, et ceux-là sont des séducteurs et des antechrists. »

Dans ce sens et d'après cette mesure d'évaluation donnée par l'Apôtre, il est certain que l'antichristianisme a de nos jours fait d'immenses progrès. Le rationalisme moderne est un système essentiellement antichrétien, sans parler de certaines doctrines philosophiques qui sont franchement athées, ou d'autres moins sincères qui, malgré leur antagonisme, se donnent encore pour chrétiennes, probablement pour entraîner plus d'esprits par leur apparence religieuse.

Outre le principe antichrétien qui agit dans toutes les périodes de l'ère nouvelle, il est de plus fait mention dans l'Écriture d'une apparition future par laquelle ce principe, arrivé à son apogée, se manifestera personnellement. C'est la manifestation de l'Antechrist dont il est

(1) I *Jean*, 2, 18, 22.

(2) *Ibid.*, 4, 3.

(3) II *Jean*, 7.

dit : « Qu'il viendra avant la seconde venue du Christ (1) ; qu'il s'élèvera au-dessus de tout ce qui est Dieu ou de ce qui est adoré, s'asseyant dans le temple de Dieu et voulant lui-même passer pour Dieu (2). Et alors, ajoute l'Apôtre, se découvrira l'impie, que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche et qu'il perdra par l'éclat de sa présence. Il viendra accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs, avec toutes les illusions qui peuvent porter à l'iniquité ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu et aimé la vérité pour être sauvés. C'est pourquoi Dieu leur enverra des illusions si efficaces qu'ils croiront au mensonge, afin que tous ceux qui n'ont point cru la vérité, mais qui ont consenti à l'iniquité, soient condamnés (3). » On rapporte aussi au temps de l'Antechrist certains passages de Daniel, principalement 1, 25, 26 ; 8, 23-25 ; 12, 1.

Nous savons que l'Antechrist a été attendu en maintes circonstances, dans des temps de calamités, à des époques spécialement désastreuses ; mais nous pouvons considérer comme sans aucune importance toutes les traditions, toutes les légendes sur l'Antechrist, qu'elles se rattachent ou non au texte de la Bible. Tels sont les calculs apocalyptiques qui précisent la fin du monde, la venue exacte de l'Antechrist, et tout ce qui concerne les circonstances de sa vie, ses parents, sa naissance, sa personne, etc. Quant à la question de savoir si l'Antechrist n'est pas simplement le symbole d'un principe contraire au Christ, qui, vers la fin du monde, déclarera une guerre ouverte et décisive au Christianisme, nous répondons : Sans doute, le principe hostile au Christ devra à cette époque être généralement adopté ; mais l'Écriture semble annoncer clairement que ceux qui adhéreront à ce principe seront conduits par un personnage dans lequel ce principe aura atteint son apogée et trouvé son représentant fidèle.

STAUDENMAIER.

(1) I *Jean*, 2, 18 ; 4, 3.

(2) II *Thess.*, 2, 4.

(3) *Ibid.*, 8-11.

ANTEPENDIUM. Voy. AUTEL.

ANTÈRE (S.), Grec de naissance, d'après Eusèbe (1) le dix-huitième Pape, d'après d'autres le dix-neuvième, successeur de S. Pontien au trône pontifical. Il fut, d'après le même historien, élu au commencement du règne de l'empereur Gordien (238) et mourut un mois après. Selon Baronius, il y aurait une légère erreur dans Eusèbe, et Antère aurait été élu encore du vivant de l'empereur Maximin, et mis à mort sous ce tyran, peu avant l'élévation de Gordien. L'ordre que donna S. Antère de réunir les actes des martyrs occasionna la persécution dont il devint la victime (2).

ANTHROPOLATRIE. *Voy.* IDOLATRIE.

ANTHROPOMORPHISME. On nomme ainsi la tendance qui attribue à Dieu les qualités, les propriétés, les états qui n'appartiennent naturellement qu'à l'homme. L'Écriture sainte, surtout l'Ancien Testament, est remplie de cette sorte d'anthropomorphismes ; mais elle renferme en même temps des textes qui expliquent les premiers et corrigent ce qu'ils peuvent avoir de défectueux en apparence, par exemple dans Job, 10, 4. Toutefois l'explication des passages qui attribuent à la Divinité des affections ou des passions humaines, comme par exemple quand il est dit que Dieu s'irrite, se met en colère, qu'il se repent, etc., etc., coûtent aux exégètes plus de peine que les passages qui attribuent à Dieu des membres ou des mouvements corporels. Toutefois, il est évident que cet anthropomorphisme n'est qu'une figure comme l'autre : la colère de Dieu n'est que sa

(1) *Hist. eccl.*, lib. VI, c. 29.

(2) Baron., ad ann. 137, n. 11 ; 138, n. 11, et les notes de Pagi et de Mansi à ce dernier endroit.

justice, toujours égale à elle-même, libre de toute passion et de tout désordre ; il en est de même de son repentir. S. Augustin dit à ce sujet : *Cum pœnitere dicitur Deus, vult non esse aliquid, sicut fecerat ut esset ; sed tamen, et cum ita esset, ita debebat; et cum ita esset, jam non sinitur, jam non debet ita esse perpetuo quodam et tranquillo æquitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit* (1). Les anthropomorphismes sont plus rares dans le Nouveau Testament, comme cela devait être. Quoique S. Jérôme (2) nomme, avec raison, l'anthropomorphisme systématique qui attribue à Dieu une forme humaine « une erreur absolument insensée, » Tertullien en a été fortement soupçonné, et c'est cette erreur qui a rendu célèbres « les grands frères » d'Alexandrie. L'anthropomorphisme des saintes Écritures est une nécessité fondée sur la nature insondable de l'Être divin et la faiblesse de l'esprit créé, qui ne peut outrepasser les limites qui lui sont propres et ne comprend que ce qui est mis à sa portée. MAST.

ANTHROPOMORPHITES. Secte peu importante du quatrième siècle, nommée aussi, d'après son fondateur Audius, la secte des *Audiens, Odiens* ou *Audéens*. Audius, né en Mésopotamie, fut longtemps en grande estime par suite de l'austérité extraordinaire de ses mœurs. Se considérant comme un modèle de vie que tous devaient imiter, il se mit à blâmer ouvertement et avec une rigueur extrême les évêques et les ecclésiastiques qui vivaient moins sévèrement que lui ou qui étaient entachés de mollesse et d'avarice. Il se fit ainsi beaucoup d'ennemis, dont les violences le portèrent à se séparer de l'Église avec ses partisans, et à se faire sacrer par un évêque qui partageait ses opinions. Cette ordination irrégulière, les erreur qu'il se mit à professer, déterminèrent les évêques orthodoxes à demander à l'empereur de le bannir en Scythie. Ils réussirent, et Audius profita de cet exil pour agir sur les Goths, les attirer au Christianisme, bâtir des couvents, sacrer des évêques, etc. La mort le saisit au milieu de cette activité, en 372. La principale erreur d'Audius et de ses adhérents était l'anthropomorphisme dans le sens le plus strict, c'est-à-dire qu'il attribuait à Dieu l'individualité corporelle et spirituelle de l'homme.

On ne peut sans doute jamais représenter l'idée divine d'une manière absolument objective et sans y mêler des éléments subjectifs ou propres à l'esprit de l'homme, à sa constitution intellectuelle ; et c'est ainsi que, jusqu'à un certain degré, nous trouvons l'anthropomorphisme dans l'Écriture sainte, surtout dans l'Ancien Testament. Seulement cet anthropomorphisme de la Bible ne prétend pas être une définition stricte, une description exacte et scientifique de l'Être. Mais les Audiens, s'appuyant sur les passages des Écritures dans lesquels on attribue à Dieu des yeux, des oreilles, des mains, et particulièrement sur ces paroles : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » concluaient de l'homme à Dieu, et disaient que Dieu a un corps, qu'il a une forme semblable à celle de l'homme.

Du reste ils se considéraient comme les vrais chrétiens, les seuls chrétiens ; ils avaient horreur de l'Église, qui souffre des pécheurs dans son sein ; quant aux pécheurs qui se trouvaient parmi eux, il leur suffisait, pour être purifiés, de faire leur confession, et de s'avancer entre deux rangées de leurs livres saints, la plupart apocryphes. Ils célébraient, comme les Quartodécimans, la fête de Pâque avec les Juifs, suivant l'ancienne coutume orientale, malgré

(1) Lib. II, ad Simplicianum, q. 2.
(2) In epist. 6, ad Pammachium.

les décrets du concile de Nicée (325). La persécution qui frappa les Chrétiens sous Athanaric, en 372, les atteignit également, et ils ne se maintinrent guère que dans les environs de Chalcis et de Damas, jusque sous l'empereur Théodose le Jeune et Valentinien III. Ils s'éteignirent complétement vers la fin du cinquième siècle. Les moines d'Égypte, qui s'élevèrent contre Origène, arrivèrent-ils d'eux-mêmes à l'anthropomorphisme ou l'héritèrent-ils des Audiens : c'est une question non résolue. FRITZ.

ANTIDICOMARIANITES (ἀντιδικομαριανῖται), c'est-à-dire adversaires de Marie.

Les premiers adversaires de la virginité permanente de la sainte Vierge furent les Ébionites, prétendant que le Christ était le vrai fils de Joseph et de Marie, né de leur commerce conjugal; mais il y eut de bonne heure une tout autre classe d'adversaires de Marie, qui, d'une part, différents des Ébionites, soutenaient la naissance surnaturelle de Jésus-Christ du sein de la Vierge Marie, et, d'autre part, probablement trompés par l'expression « les frères de Jésus, » qu'on lit dans l'Évangile, admettaient qu'après la naissance du Christ Marie et Joseph avaient maritalement vécu ensemble. C'est ce que Tertullien, dit-on, soutint déjà en 200; du moins, plus tard, Helvidius en appela à Tertullien; mais dans les écrits qui restent de cet auteur on ne voit rien de semblable, et si Schrökh (1) a prétendu trouver dans l'ouvrage de Tertullien, *de Monogamia*, c. 8, des expressions dirigées contre la virginité perpétuelle de Marie, il y a vu plus qu'il n'y a, ou bien il a, avec Rigaltius, mal lu, et vu *post partum* au lieu de *ob partum*, et en a tiré de fausses conséquences.

Du reste, nous apprenons par Origène (1) que de son temps il y avait déjà des adversaires de la virginité permanente de Marie. Le professeur Kuhn, dans sa dissertation sur les frères de Jésus (2), applique aux Ébionites le passage d'Origène, mais à tort, à ce qu'il me semble, car les Ebionites, qui tenaient Jésus pour le fils de Joseph, n'enseignaient pas *Mariam nupsisse* POST *partum* (*Christi*), mais ANTE *partum*.

Nous rencontrons de nouveaux adversaires de la virginité de Marie parmi les Ariens, notamment Eudoxius et Eunomius (3). Vers la fin du quatrième siècle les adversaires de Marie devinrent bien plus nombreux encore, et, outre Helvidius, Jovinien et Bonose (4), il y eut, notamment en Arabie, d'après le témoignage de S. Épiphane (5), toute une secte à qui l'amertume avec laquelle ils combattaient la virginité de Marie fit donner le nom d'Antidicomarianites. S. Épiphane ajoute qu'on fait dériver cette opinion du vieux Apollinaire ou de ses disciples, sans cependant qu'il en soit convaincu. Pour faire revenir ces sectaires de leur erreur Épiphane leur adressa une circulaire dogmatique et exégétique fort explicite, qu'il incorpora dans son *Histoire des Hérésies* (6). S. Augustin eut tort (7) d'identifier ces Antidicomarianites avec les Helvidiens; ils étaient d'ailleurs différents les uns des autres par la localité. Il y avait également en Arabie une secte diamétralement opposée aux Antidicomarianites : c'était celle des *Collyridiens*, qui accordaient des honneurs divins à Marie et lui offraient en sacrifice de petits gâteaux (κολλυρίς). — Cette secte, du

(1) T. IX, p. 219, *Hist. de l'Église*.

(1) *Hom.* 7 *in Lucam*, *Opp.*, éd. Delarue, t. III, p. 940.
(2) *Jahrb. de Giessen*, t. III, p. 7.
(3) Philostorg., *Hist. ecclés.*, lib. VI, c. 2.
(4) *Voy.* ces articles.
(5) *Hæres.*, 78, p. 1033.
(6) Loc. cit.
(7) *De Hæres.*, c. 56, n. 84.



reste, paraît n'avoir été composée que de femmes superstitieuses. Pour plus de détails, voir S. Épiphane, *Hær*. 79.

HÉFÉLÉ.

ANTINOMISME, hérésie qui consiste à justifier le rejet de toute loi morale par des motifs fondés en apparence sur des vérités chrétiennes. Les partisans de cette secte se nommaient *Antinomiens*. Le nom est nouveau, la chose est vieille.

On se servit pour la première fois de ce nom dans la discussion de Luther contre Jean Agricola d'Eisleben (1). Ce nom correspond, dans l'antiquité chrétienne, à celui d'*Antitactes*, c'est-à-dire adversaires de l'ordre moral. D'après l'étymologie, antinomisme venant de ἀντί, *contre*, et νόμος, *mœurs*, loi, loi morale, l'Antinomisme désigne une opposition à la loi morale, non-seulement à la loi pratique, car ce serait de l'*Anomisme*, de l'illégalité, mais à la loi considérée au point de vue spéculatif, comme principe ou maxime de conduite. L'antinomisme subjectif existe partout où le péché cherche à se justifier scientifiquement. Objectivement ou historiquement, il apparaît, comme profession de foi formelle, là où des sectaires chrétiens ont renouvelé l'ancienne licence païenne et ont insisté sur la différence essentielle qui existe entre la liberté chrétienne et la rigueur légale du judaïsme, soit en s'appuyant sur la doctrine de S. Paul concernant les rapports de l'Évangile avec la loi, soit en s'étayant des idées fausses du gnosticisme.

Il y a divers degrés d'antinomisme, suivant qu'on comprend sous le nom de loi morale le Décalogue seulement, ou le Décalogue et la loi naturelle; mais ces différences sont encore plus marquées dans les diverses manières dont on conteste la force obligatoire de la loi. La forme d'antinomisme la plus erronée est celle qui considère la conduite morale ou conforme à la loi comme une chose directement contraire et nuisible à notre nature, ainsi que l'ont enseigné des sectes gnostiques. Une forme plus affaiblie est celle qui considère l'immoralité comme une transition nécessaire de la vie physique et sensible à la vie surnaturelle, ou, encore, comme un état absolument indifférent pour cette vie supérieure. Dans tous ces cas l'obligation de la loi est niée. C'est pourquoi on restreint habituellement l'expression d'antinomisme à ce dernier cas.

Cependant il y a encore une opinion plus subtile sur les rapports de la loi avec la justification, qui, dans ses conséquences les plus immédiates, peut mener à l'antinomisme proprement dit. C'est le cas de ceux qui exigent bien une certaine moralité, mais par un motif qui n'a aucun rapport avec la loi et qui en nie par conséquent l'obligation; tels furent, dans la première Église, le gnostique Marcion, dans les temps modernes, les antinomiens de la réforme.

I. La première forme de l'antinomisme, ainsi qu'elle est déjà désignée dans l'Écriture, et les formes qui en dérivent immédiatement sont, à ce qu'il paraît, nées de l'interprétation de certaines expressions de S. Paul. C'est à quoi S. Pierre fait allusion (1), et Clément d'Alexandrie dit formellement que les antinomiens ont abusé des expressions de S. Paul, telles que : « N'être plus sous la loi; la loi est l'occasion du péché; où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de péché, etc. » — Dans tous les cas, les antinomiens postérieurs en ont volontiers appelé à la doctrine de S. Paul.

Or, considérée de près, cette doctrine de l'Apôtre, ce nomisme chrétien, en opposition aussi bien avec la légalité

(1) *Voy.* plus bas, page 367.

(1) II *Pierre*, 3, 16.

judaïque qu'avec l'antinomisme païen, se résume, au point de vue qui nous occupe ici, de la manière suivante.

La loi, expression de la sainte volonté de Dieu, est éternelle, comme Dieu est éternel; elle est absolument obligatoire pour le Chrétien. Quiconque observe la loi vit par elle, et il sera rétribué au jour du jugement suivant ses œuvres (1). Cette loi est purement spirituelle, et le sommaire en est l'amour de Dieu et du prochain. Elle affranchit des prescriptions extérieures qui sont faites pour l'enfance de l'humanité, telle que la représente le judaïsme, et n'ont plus de valeur pour son âge mûr ou le Christianisme (2). Elle a toute sa valeur dans l'Évangile. Quant à la loi qui règle, dans l'Ancien Testament, l'extérieur de la vie, c'est-à-dire quant à la « loi des œuvres, » elle est abolie; car elle ne justifie pas, elle n'a pour conséquence que de faire abonder le péché et de donner la connaissance du péché; elle n'a été instituée de Dieu, permettant que le péché abonde, qu'en vue de la seconde loi, qui tue le péché. A la loi des œuvres succède la loi de la foi, qui communique en même temps la grâce d'accomplir la loi (3), et offre à l'homme, dans la justice du Christ, un moyen de rendre parfaite devant Dieu la justice nouvelle, née de la foi, c'est-à-dire le moyen d'être justifié dans la justice de Jésus-Christ (4).

Cette nouvelle ordonnance de la vie abolit, sous un double rapport, la loi, d'une part en tant qu'elle ne pose que des prescriptions extérieures, de l'autre en tant qu'elle ne s'appuie que sur la vertu de l'homme, sans la vertu divine. En même temps elle engendre la nouvelle liberté des enfants de Dieu, liberté dérivant à la fois de la grâce qui permet d'accomplir la vraie loi et de l'affranchissement des pures prescriptions extérieures, mais n'affranchissant jamais de l'accomplissement de la loi morale elle-même.

C'est de cette doctrine de l'affranchissement de la loi extérieure, de la surabondance du péché naissant de la loi, que les anomiens ont abusé pour se justifier, lorsqu'ils ont introduit l'immoralité païenne dans le Christianisme. Tels furent, dès le temps des Apôtres, les *anomiens bibliques*. D'après les caractères qu'en ont tracés les Apôtres (1), « ils promettent la liberté; ils s'abandonnent sans honte aux désirs de la chair et y invitent les autres; ils méprisent la loi et l'autorité. » On voit déjà en eux les signes avant-coureurs du gnosticisme : « Ils s'adonnent à de vains rêves » ; ils rejettent tout ce qui dépasse la raison; ils nient la Rédemption par le Christ; c'est pourquoi S. Jude les compare à Caïn, à Balaam et à la troupe séditieuse de Coré; S. Jean les nomme « partisans de la doctrine de Balaam, adhérents de la doctrine des Nicolaïtes; » partisans de Balaam, sans aucun doute parce que celui-ci conseilla aux Madianites de séduire les Israélites par la débauche, et que les antinomiens attiraient à leur doctrine gnostique par le même moyen; partisans des Nicolaïtes, probablement parce que, d'après d'anciennes traditions, ils donnaient le diacre Nicolas (2) pour le premier auteur de leur doctrine et lui attribuaient cette parole : « Il faut abolir la chair. » Ces antinomiens poussaient l'opposition entre la loi et la grâce, entre l'esprit et la chair, jusqu'à la contradiction, détruisant toute force obligatoire de la loi

(1) *Rom.*, 2, 13, 16; 10, 5. *Gal.*, 3, 12.
(2) II *Cor.*, 3, 13-17. *Gal.*, 4, 9, 10. *Col.*, 2, 16, 17. I *Tim.*, 1, 5-7.
(3) *Eph.*, 2, 10.
(4) II *Cor*, 5, 21. *Rom.*, 3, 25, 26. *Gal.*, 3, 13.

(1) II *Pierre*, 2, 1, 10-22. *Jude*, 4, 8, 10-12. *Act.*, 2, 14, 15.
(2) *Act.*, 6, 5.

pour les Chrétiens, niant toute influence morale de l'esprit sur la chair, et ne considérant celle-ci que comme la source nécessaire et physique du péché. Ces principes restèrent, dans la suite, ceux de l'antinomisme.

II. L'antinomisme prend une forme plus déterminée et plus complète parmi les *Gnostiques* (1), dont le dualisme plus ou moins prononcé entre Dieu et le monde, l'esprit et la matière, est singulièrement favorable à ce système. Il trouve un autre point d'appui dans la doctrine gnostique du bien et du mal, et dans la différence immédiate qui en découle entre les Pneumatiques, participant par leur nature au bon principe, et les Hyliques, qui par leur nature appartiennent à la matière, au mauvais principe ; Pneumatiques et Hyliques entre lesquels les meilleurs des gnostiques seuls admettaient des Psychiques, devenant, par leur propre volonté et après de longues épreuves, ce que les autres sont fatalement d'eux-mêmes et par nature. A ces antinomiens gnostiques appartiennent aussi ceux qui, au point de vue d'un paganisme tout oriental, méprisent l'activité morale, n'estiment que la vie spéculative et contemplative, et ceux qui exagèrent les exigences morales en niant toute liberté spirituelle. Du reste, la prédisposition à l'antinomisme se prononce chez les gnostiques comme chez les Manichéens, qui font du législateur de l'Ancien Testament un être subordonné et hostile au Rédempteur pneumatique.

Outre les Manichéens, on peut distinguer trois classes d'antinomiens gnostiques : à une extrémité, les gnostiques hellénistes, qui s'éloignent le plus du Christianisme ; à l'autre extrémité, les gnostiques syriens, dualistes absolus, et, entre les deux, les gnostiques égyptiens.

Parmi les *Gnostiques hellénistes*, qui avaient introduit dans le Christianisme l'antinomie ou l'immoralité païenne, on doit déjà compter *Simon le Magicien*, avec son précurseur *Dosithée* et son successeur *Ménandre ;* ils peuvent, en tous cas, avoir représenté comme Samaritains la réaction païenne contre la loi judaïque, en tant qu'elle est admise dans le Christianisme. La doctrine propre de Simon, qui prétendait que la Sagesse suprême s'était incarnée dans sa compagne Hélène, indique assez clairement une origine et des mœurs grecques, abstraction faite de ce qu'on sait de son commerce avec sa compagne. Mais cette origine grecque est plus marquée encore dans l'antinomisme païen des Platoniciens *Carpocrate* et *Épiphane*. On a peine à croire ce que S. Irénée rapporte du premier, qui enseignait qu'il faut avoir passé par tous les degrés de l'immoralité pour arriver à la liberté d'un gnostique. Clément d'Alexandrie identifie aussi la doctrine de Carpocrate avec l'antinomisme très-décidé de son fils Épiphane. Celui-ci attaquait directement le Décalogue, qu'il prétendait avoir renversé la loi naturelle. « La loi de Dieu détourne de la nature » était son adage favori, et Clément ajoute « qu'il voulait probablement parler de la nature des boucs et des porcs, et non de la nature de l'homme raisonnable. » La polygamie lui semblait une loi nécessaire de la constitution de l'homme. Les *Adamites*, ainsi nommés à cause de la manière dont ils assistaient au culte divin, descendent probablement de Carpocrate, dont du reste les sectateurs se nommaient particulièrement *Antitactes*.

Les chefs des gnostiques égyptiens qui, comme Basilide, étaient favorables au judaïsme, ne paraissent pas avoir été des antinomiens prononcés ; mais leurs principes servirent à étayer l'antinomisme des Basilidiens, des Ophites et des Caïnites.

D'après *Basilide*, l'Æon qui donna la

(1) *Voy.* cet article.

loi fut trop faible pour accomplir sa mission, dans le grand procès de purification qui constitue l'histoire du monde, et dont le but est de délivrer la partie lumineuse de la création, captive dans la matière. Il fallut l'intervention de l'Æon supérieur, Νοῦς, qui fut envoyé en qualité de Rédempteur. Basilide reconnaît la période légale comme une période de la révélation chrétienne, nécessaire, mais subordonnée ; aussi sa secte admet-elle l'ascétisme. Mais dans la suite les Basilidiens, se laissant aller au mouvement païen de la gnose, considérèrent le législateur des Juifs comme un Æon ambitieux, jaloux de la puissance des Æons des autres peuples; ou, en d'autres termes, la loi judaïque fut à leurs yeux un joug pesant, opposé à l'indifférence morale du paganisme, mais auquel ils ne se croyaient pas soumis. Ils ajoutaient qu'ils étaient d'ailleurs des Pneumatiques, qui ne pouvaient être susceptibles de péché.

Les partisans du plus important des gnostiques, *Valentin*, allèrent encore plus loin ; lui-même se montra déjà plus hostile à la loi que Basilide. Le Dieu des Juifs est, selon lui, un Æon psychique, tout à fait subordonné et relativement hostile aux Pneumatiques, que ce rédempteur pneumatique a mission de délivrer du joug de la loi. Ce commencement antinomien semble se trouver aussi, en partie, chez les *Séthiens*, plus modérés ; car ils opposaient aux obligations des lois mosaïques, comme idéal des Pneumatiques, la vie relativement plus libre des patriarches Seth, Enoch.

Les *Ophites*, faisant un pas de plus, vénéraient le serpent dans le Paradis comme un Æon pneumatique, et par conséquent considéraient la chute du premier homme comme le premier pas fait vers la connaissance de sa nature plus haute. Les *Caïnites* enfin tiraient les dernières et horribles conséquences de ces prémisses, en soutenant que tous ceux qui, dans l'Ancien Testament, avaient été persécutés par le Dieu des Juifs comme violateurs de la loi, tels que Caïn, Cham, la troupe de Coré, jusqu'au traître Judas, avaient été des natures pneumatiques.

C'est ainsi que, de degrés en degrés, ces gnostiques arrivaient au renversement, à la destruction de tout ordre moral.

Les *Gnostiques syriens* se distinguaient des deux classes que nous venons de nommer par leur dualisme abrupt, couvert chez les Égyptiens sous les voiles de l'Émanation et sous les formes d'un sévère ascétisme, qui arrive à son apogée chez les *Encratites* (1). Ils font du péché un principe éternel, le prince des ténèbres, opposé de toute éternité et à jamais à Dieu ; ils le confondent avec la matière et le considèrent comme quelque chose de physique. *Saturnin*, *Bardesanes*, et surtout *Tatien*, le fondateur immédiat des Encratites, appartiennent à cette classe de gnostiques. Ils exigeaient qu'on s'abstînt absolument de tout aliment animal, du vin et du commerce des femmes. Il semble d'abord que ce n'est pas là le chemin ordinaire de l'antinomisme; mais, comme les besoins physiques toujours renaissants sont à leurs yeux le péché même, la satisfaction de ces besoins, c'est-à-dire le péché, du moins chez les imparfaits, devient un tribut nécessaire que l'homme paye fatalement au prince des ténèbres; et c'est ce qui est formellement exprimé dans l'antinomisme propre à Marcion. Ce système est sans doute d'une nature toute différente de l'antinomisme païen des autres gnostiques; il s'appuie surtout sur la doctrine de S. Paul concernant l'antagonisme de la grâce et de la loi, dont il peut être considéré comme l'exagération. Selon Marcion, le Dieu des Juifs est un

(1) *Voy.* cet article.

Dieu sans amour et sans miséricorde, qui a donné à l'homme une loi opposée à la chair, qui n'est que péché, sans communiquer à son esprit la force de réaliser cette loi, tandis que le Dieu des Chrétiens n'est qu'amour, grâce et miséricorde. La tâche du Chrétien est de s'unir à ce Dieu et de supporter patiemment ce que le démiurge opère par la chair, puisque cela ne peut être changé. Quelque sérieuse que fût en apparence la portée morale de la doctrine de Marcion et de ses partisans, on voit qu'au fond ce n'est qu'un antinomisme subtil, qui couvre, sous le manteau d'une pieuse résignation, tous les désordres de la chair, considérés comme d'irrésistibles violences du démiurge (1).

III. Les sectes gnostiques antinomiennes que nous venons de nommer, qui s'élevèrent, les unes après les autres, vers le milieu du second siècle, ne purent se maintenir longtemps; celle des Marcionites seule se propagea jusque dans le sixième siècle. Mais cette secte reste toutefois, sous le rapport de son extension, de sa durée et de ses conséquences, bien en arrière du *Manichéisme*, qui joue un rôle important dans l'histoire de l'antinomisme. Le manichéisme, qui est comme le résumé du gnosticisme, sut se maintenir jusque bien avant dans le moyen âge. Nous trouvons ici, comme chez les gnostiques syriens, le dualisme entre un bon et un mauvais principe, la même idée de la nature physique du bien et du mal; de même que le péché est une chute naturelle et nécessaire qui fait tomber l'homme au pouvoir du mal, la moralité n'est qu'un progrès naturel, fatal et involontaire, vers le bien. Vaincre la chair, s'abstenir du mariage et de toute nourriture animale, telle est la perfection manichéenne, la moralité des élus, à laquelle les imparfaits n'arrivent qu'après avoir été d'abord nécessairement souillés par la matière ou le péché. Au fond, cette doctrine est le complet renversement de l'ordre moral. Ceci ressort non-seulement de la manière absolument immorale dont on y envisage l'union conjugale (1), mais encore des termes exprès du système lui-même, qui non-seulement rejette la loi divine révélée, mais encore la loi naturelle elle-même. Manès, il est vrai, loue dans le Décalogue ces trois commandements : « Tu ne tueras pas; tu ne commettras pas d'adultère; tu ne prêteras pas de faux témoignages; » mais il leur donne un sens tout à fait païen et naturel, si bien que S. Augustin a pu dire : « Les Manichéens semblent accomplir la loi, mais, dans la vérité, ils en violent tous les commandements. Cette violation de la loi divine et naturelle procède directement de leur principe fondamental, savoir : que l'ordre naturel, aussi bien que la loi donnée au père du genre humain, viennent du prince des ténèbres, tandis que le tentateur est un bon ange, un astre de lumière. »

Ces principes reparaissent, très-peu modifiés, au moyen âge, chez les *Priscillianistes*, qui ont été les premiers hérétiques contre lesquels ait été prononcée la peine de mort dans l'Église. Priscillien, initié aux doctrines manichéennes par un certain Marcus de Memphis, propagea ses erreurs avec une entraînante rapidité en Espagne (v. 378-380); il en infecta même des évêques (2). D'après les témoignages dignes de foi de Sulpice Sévère, de S. Jérôme, de S. Augustin, de S. Léon le Grand, et d'après

(1) *Voy.*, pour les détails sur les rapports des gnostiques avec l'antinomisme : Néander, *Développement génétique des principaux systèmes gnostiques*, Berl., 1818, p. 67, 229 sq.

(1) *Voy.* MANICHÉENS.

(2) *Voy.* PRISCILLIANISME.

les procès judiciaires qui leur furent intentés, les Priscillianistes professaient des doctrines antinomiennes. Ils enseignaient formellement, d'après le concile de Tolède, — une différence entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui de l'Évangile; — l'âme, pour eux, est une émanation de l'Être divin; par conséquent, elle est bonne par sa nature; — le corps et toutes les œuvres visibles sont une œuvre de l'ennemi; — d'un côté ils abolissent le mariage, demandent qu'on s'abstienne de viande, imposent une vie sévère, monacale, contemplative, et, d'un autre côté, ils tiennent des assemblées nocturnes avec des femmes, se livrent à des orgies et pratiquent un culte charnel (1). Priscillien et ses principaux partisans furent exécutés à Trèves en 385; mais leur secte persévéra jusqu'au milieu du sixième siècle.

IV. L'antinomisme a, sans aucun doute, apparu dans le moyen âge; mais il est difficile de le bien discerner et d'indiquer les limites où l'opposition des sectes contre la discipline de l'Église et le dogme chrétien devint un véritable antinomisme. Toutefois il est certain qu'en général deux directions des esprits furent favorables, à cette époque, à l'antinomisme : d'une part, la tendance mystique qui, rompant les liens de la loi chrétienne et de la discipline ecclésiastique, arrivait dans ses conséquences dernières au panthéisme; d'autre part, la tendance dualiste et manichéenne, qui avait continué à se propager dans le secret. Ces deux tendances s'identifiaient à cette époque dans leur opposition à l'Église; elles rejetaient toutes deux le Christianisme extérieur avec sa hiérarchie, son culte, ses sacrements, sa discipline; mais elles ne s'accordaient plus dans ce qu'elles mettaient à la place des institutions rejetées. Tandis que les premiers, semblables aux Marcionites, avaient des exigences exagérées de perfection chrétienne et de simplicité apostolique, les seconds substituaient à la morale chrétienne une éthique manichéenne aboutissant à une pratique complétement anomienne et contre nature. Un trait caractéristique qui leur était commun était un certain amour du martyre plus prononcé cependant chez les hérétiques mystiques que chez les Manichéens. C'était un emprunt fait à Marcion, d'après lequel les élus sont perpétuellement odieux au démiurge et à ses adhérents; en même temps, c'était une conséquence de la doctrine dualiste qui prétend que la mort est la peine expiatoire infligée au corps comme œuvre et siége du diable.

Les *Pauliciens* (1) unirent les deux tendances (du septième à la fin du neuvième siècle); ils professaient un manichéisme mêlé de mysticisme, et, si on ne trouve pas chez eux des textes qui expriment formellement la doctrine antinomienne, on la reconnaît positivement parmi les sectes dérivées des Pauliciens, en Orient et en Occident.

En Orient, ce sont les *Bogomiles* (2), nés au onzième siècle. Selon Euthyme Zigabénus, leur contemporain, ils enseignaient : « Ce qui est visible dans l'homme est du diable; un mauvais esprit réside dans chaque homme. Toute loi dérive du mauvais esprit, puisque, d'après l'Apôtre, la loi provoque le péché; de plus, la loi est une cruauté diabolique, puisqu'elle mène à leur damnation tous les hommes, ceux-là seuls exceptés qui sont inscrits dans le registre de vie de Jésus. » Les Bogomiles honoraient le démon. Tout leur culte consistait dans la prière; ils célébraient en outre de mystérieuses orgies. Leur hié-

(1) *Voy. Hist. des Hérés.*, de Walch, III, 378 sq.

(1) *Voy.* cet article.

(2) De *Bog*, Dieu, et *milui*, ayez pitié de nous.

rarchie était empruntée de celle des Manichéens. Leur chef avait été un certain Basile. La secte fut presque entièrement anéantie par le feu, après avoir duré jusqu'au milieu du treizième siècle.

En Occident, presque à la même époque, un peu plus tôt peut-être, les *Pauliciens* se répandirent mystérieusement, soit en France, à Orléans et à Toulouse (1017), soit dans les Pays-Bas, soit à Milan, où l'archevêque Héribert découvrit leur culte secret. Les Pauliciens de France seuls paraissent avoir eu des principes, à proprement dire, manichéens et antinomiens. Ils enseignaient, au rapport de Glaber Radulf, « que le ciel et la terre ont toujours existé; que toute la dévotion chrétienne est une peine inutile; qu'aucun excès de sensualité ne mérite d'être repris ou puni. » D'autres, qui ne s'accordent pas avec Radulf, prétendent que les Pauliciens vivaient à l'extérieur comme des moines, se livrant d'ailleurs à toutes les convoitises charnelles et pratiquant un culte semblable à celui que les païens reprochaient faussement aux premiers chrétiens. La pénitence, disaient-ils, est un effet naturel du progrès de l'homme. L'imposition des mains et la prière purifient de tous les péchés et communiquent l'Esprit-Saint. Ils rejetaient le Christianisme historique, toute l'organisation et la discipline extérieures, et en appelaient à la loi intérieure. Ce n'est qu'en ce dernier point que les Manichéens d'Italie et des Pays-Bas leur ressemblaient; pour le reste ils étaient certainement plutôt dans une direction mystique, n'allant pas à toute extrémité et ne se montrant pas encore antinomien. Ce qui est rapporté des derniers se retrouve plus tard dans les *Vaudois*, les *Pétrobrusiens*, les *Frères apostoliques*, et surtout chez les *Cathares*, avec lesquels il ne faut pas les confondre, et dont les Albigeois du treizième siècle paraissent être les descendants. Les Cathares avaient évidemment des principes manichéens; on les nommait encore *Patarins*, *Bulgares* (Bougres), *Bons hommes*, *les Bos homos*. On les trouve d'abord dans le sud de la France et le nord de l'Italie, plus tard en Angleterre et en Allemagne. On en distingue diverses nuances : les *Albanais* (dualistes stricts), les *Concordois* et les *Bagnolais*. Les premiers enseignaient que tout ce qui est visible vient du diable; les autres regardaient Dieu comme le créateur des anges et des quatre éléments; le reste était le fait du diable. Ainsi Adam et Ève sont créés par le diable; leurs âmes sont des anges déchus, naturellement sans liberté; l'Ancien Testament est une institution diabolique, car, disaient-ils, dans l'Ancien Testament il y a un dieu menteur, changeant, diamétralement opposé au Dieu du Nouveau Testament; Moïse, les patriarches sont des fils de perdition; le mariage perd l'homme, ainsi que la nourriture animale. Ils avaient quatre sacrements; la pénitence, semblable au baptême, s'opérait par l'imposition des mains et la prière. Rainérius Sacchoni, autrefois un de leurs maîtres, devenu plus tard moine dominicain, les fait connaître en détail. « Jamais chez eux, dit-il, on ne se repent d'un péché commis; jamais il n'y a lieu à restitution : tout est compris dans la pénitence publique et l'imposition des mains. Beaucoup d'entre eux se repentent de ne s'être pas abandonnés à toute espèce de désordres avant d'avoir été régénérés par l'imposition des mains; d'autres remettent cette régénération à des temps éloignés; d'autres se tuent en refusant de se nourrir. Si après la pénitence (*consolamentum*) on pèche de nouveau, on renouvelle le consolamentum, parce que le péché prouve qu'à la première fois on n'avait pas reçu l'Esprit. » — On comprend que des sectes aussi horribles, foulant aux pieds toutes les

institutions sociales, politiques et religieuses, aient exaspéré les peuples et excité les États à les poursuivre par le fer et le feu, par des croisades formelles, par des mesures aussi rigoureuses que celles de l'Inquisition. C'était une sorte de défense naturelle de la société contre un ennemi qui s'attaquait à toutes ses forces vives. Scientifiquement elles furent combattues par Raînérius, que nous avons déjà cité, par un autre de leurs anciens maîtres, qui se convertit plus tard, Bonacorsi, et enfin très-explicitement par le dominicain Moneta. En général les Dominicains furent leurs ennemis les plus vigoureux et leurs vainqueurs définitifs (1).

La secte des Cathares, à la fois manichéenne, mystique, antiecclésiastique et immorale, eut, comme toutes les sectes, des subdivisions bâtardes. Ainsi les *Frères et les Sœurs du libre Esprit* ou les *Bégards*, nommés encore, par suite de leurs intimes rapports avec les femmes *Schwestriones* (de *Schwester*, sœur), fondaient leur antinomisme sur un panthéisme mystique qui peut-être, historiquement, se relie à celui d'Amaury de Bène et de David de Dinan. D'après ces Bégards, les Chrétiens parfaits sont aussi bien que Jésus des incarnations de la Divinité, et par là même non-seulement ce qui est extérieur dans l'Église est aboli, mais la loi, la discipline, les mœurs, n'existent plus pour ces enfants du libre Esprit. Les œuvres de la chair sont indifférentes à l'Esprit, qui est imperturbable et inamissible. C'est en répétant les paroles de l'Apôtre : « La loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort, » et : « Ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu sont les enfants de Dieu (2), » qu'ils parcoururent la France et l'Allemagne, méprisant la loi, l'autorité, les mœurs, séduisant moines et religieuses, commettant des excès sans nom et sans mesure, jusqu'au jour où les peuples indignés, les puissances sérieusement menacées les attaquèrent et les anéantirent. Toutes ces sectes offrent les caractères décrits d'avance par la Bible. L'absurdité marche de pair avec l'immoralité : où la raison n'a plus de mesure, le cœur n'a plus de règle. Le mépris des mœurs et du pouvoir n'est que le dédain de la loi elle-même, et l'affranchissement de la loi mène au dévergondage de la chair. Rejet des institutions formelles de l'Église, rejet de l'autorité, mépris de tout lien, jusqu'au lien du mariage, tels sont les caractères extérieurs communs à ces théories extravagantes, tristes aberrations de l'esprit humain.

V. Les *Antinomiens* du seizième siècle et des temps plus modernes sont sortis de la réforme. Les réformateurs, en soutenant qu'il y a opposition absolue entre la loi et la grâce, en enseignant que la justification ne fait que couvrir le péché, en professant la prédestination la plus rigoureuse, en hésitant sur la question de l'amissibilité de la foi justifiante, en méconnaissant la nécessité des bonnes œuvres ou en ne les considérant que comme une ostentation pélagienne, en rejetant l'organisation extérieure de l'Église et ses formes, devaient, au milieu de la confusion universelle des esprits, de l'hésitation des croyances et de l'incertitude des principes, produire nécessairement ces manifestations antinomiennes, qui ne laissèrent plus aucun doute sur la nature et la portée des doctrines protestantes. Du côté du luthéranisme cet antinomisme fut provoqué par l'écrit de Mélanchthon : « *Instruction pour les Visiteurs* (1). » Luther enseigne que la loi n'a plus de force obligatoire pour le juste, qu'elle

(1) Sources dans Schrœckh, *Hist des Hérés.*, t. XXIII, 314 sq. ; XXIX, 401 sq.

(2) *Rom.*, 8, 2, 14.

(1) *Unterricht der Visitatoren.*

ne peut l'effrayer, parce que les bonnes œuvres doivent toujours procéder uniquement de l'amour, et que la foi en Christ doit tranquilliser toute conscience troublée ; que la loi sert toutefois à réveiller l'esprit de pénitence, qui précède la foi, et à le renouveler chez les justes. Mélanchthon, partant de cette doctrine, avait surtout insisté sur la dernière partie et avait instamment recommandé qu'on prêchât la loi. Mais cette recommandation fut jugée contraire à la doctrine de l'Évangile par Jean Agricola, alors prédicateur à Eisleben (1). Agricola comprend la justification, depuis le commencement jusqu'à la fin, comme une chose égale à elle-même, comme un tout identique, comme une opération du Saint-Esprit ; que si l'opération du Saint-Esprit, ou la grâce, est opposée à la loi, la loi, par rapport à la justification, a perdu toute valeur ; la pénitence elle-même ne peut procéder de la crainte de la loi, elle procède de l'amour seul du Crucifié. C'est pourquoi il veut « que la pénitence soit enseignée, non plus au nom des dix commandements ou d'une loi quelconque de Moïse, mais au nom des souffrances du Christ et par son Évangile. La loi n'a pas de part à la justification, car le Saint-Esprit est donné sans elle ; les hommes ne sont justifiés qu'en Jésus-Christ par l'Évangile, et ainsi la loi de Moïse ne doit être enseignée ni pour le commencement, ni pour le milieu, ni pour la fin de la justification de l'homme. » Quoique cette opinion eût la prétention de rester tout à fait dans le domaine théologique, Luther était bien fondé à la nommer antinomisme, et, quoiqu'elle ne fût qu'une conséquence de sa doctrine, il était naturel qu'il cherchât à s'en défendre pendant qu'il en était temps encore ; car, si la loi n'a plus de sens pour les justes, elle ne peut plus avoir qu'un effet, celui de multiplier le péché, et dès lors il n'y a plus que deux classes d'hommes : les uns nés sous le joug de la loi, les autres sous la douce autorité de la grâce. Chez les premiers règne la crainte seule, qui ne garantit pas du péché ; chez les seconds, le pur amour, qui empêche de perdre jamais la grâce. Et si les propositions qu'on met à la charge des antinomistes : « La foi n'est pas amissible, quand on commettrait un adultère, » ou : « Les élus ne peuvent pas pécher ; » ou « A la potence Moïse ! » ne paraissent qu'une simple argumentation logique poussée à l'extrême, cette argumentation est rigoureuse et doit nécessairement se réaliser dans la pratique.

Agricola consigna ses opinions dans une dissertation anonyme qui parut en 1537, sous ce titre : *Positiones inter fratres sparsæ*. En 1527 Mélanchthon s'était déjà élevé contre lui, et à Torgau il l'avait réduit au silence. Luther publia six dissertations contre lui, la dernière en 1540 ; il écrivit aussi une lettre « *Contre les Antinomiens, au D. Gullin, curé à Eisleben*, » où il fait mention d'une rétractation privée d'Agricola. Agricola se plaint, et Luther l'attaque de nouveau dans son écrit « *Sur les fausses doctrines et les faits scandaleux de M. Jean d'Eisleben*. » Agricola répond et provoque contre lui les prédicateurs de Mansfeld par une nouvelle exposition de sa doctrine, en 1562. Parmi ses partisans on cite surtout André Prach et Othon de Nordhausen, qui s'étaient déclarés déjà les adversaires des Majorites (1).

En Angleterre la doctrine stricte de la prédestination calviniste enfanta des antinomiens qui parurent à l'époque de Cromwell et ne disparurent que dans ces derniers temps ; un certain Jos. Eaton, de Kent, fut, dit-on, leur fondateur. Il écrivit un livre sur la libre justifica-

(1) *Voy.* cet article.

(1) *Voir* les documents dans l'édit. de Walch des *Œuvres de Luther*, t. XX.

les procès judiciaires qui leur furent intentés, les Priscillianistes professaient des doctrines antinomiennes. Ils enseignaient formellement, d'après le concile de Tolède, — une différence entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui de l'Évangile; — l'âme, pour eux, est une émanation de l'Être divin; par conséquent, elle est bonne par sa nature; — le corps et toutes les œuvres visibles sont une œuvre de l'ennemi; — d'un côté ils abolissent le mariage, demandent qu'on s'abstienne de viande, imposent une vie sévère, monacale, contemplative, et, d'un autre côté, ils tiennent des assemblées nocturnes avec des femmes, se livrent à des orgies et pratiquent un culte charnel (1). Priscillien et ses principaux partisans furent exécutés à Trèves en 385; mais leur secte persévéra jusqu'au milieu du sixième siècle.

IV. L'antinomisme a, sans aucun doute, apparu dans le moyen âge; mais il est difficile de le bien discerner et d'indiquer les limites où l'opposition des sectes contre la discipline de l'Église et le dogme chrétien devint un véritable antinomisme. Toutefois il est certain qu'en général deux directions des esprits furent favorables, à cette époque, à l'antinomisme : d'une part, la tendance mystique qui, rompant les liens de la loi chrétienne et de la discipline ecclésiastique, arrivait dans ses conséquences dernières au panthéisme; d'autre part, la tendance dualiste et manichéenne, qui avait continué à se propager dans le secret. Ces deux tendances s'identifiaient à cette époque dans leur opposition à l'Église; elles rejetaient toutes deux le Christianisme extérieur avec sa hiérarchie, son culte, ses sacrements, sa discipline; mais elles ne s'accordaient plus dans ce qu'elles mettaient à la place des institutions rejetées. Tandis que les premiers, semblables aux Marcionites, avaient des exigences exagérées de perfection chrétienne et de simplicité apostolique, les seconds substituaient à la morale chrétienne une éthique manichéenne abou tissant à une pratique complètemen anomienne et contre nature. Un trai caractéristique qui leur était commu était un certain amour du martyre plu prononcé cependant chez les hérétiqu mystiques que chez les Manichéen C'était un emprunt fait à Marcion, d'a près lequel les élus sont perpétuelleme odieux au démiurge et à ses adhéren en même temps, c'était une conséque de la doctrine dualiste qui prétend q la mort est la peine expiatoire infli au corps comme œuvre et siége du d ble.

Les *Pauliciens* (1) unirent les d tendances (du septième à la fin du n vième siècle); ils professaient un n nichéisme mêlé de mysticisme, et, si ne trouve pas chez eux des textes exprimant formellement la doctrine a tinomienne, on la reconnaît positivem parmi les sectes dérivées des Paulicie en Orient et en Occident.

En Orient, ce sont les *Bogomiles* (nés au onzième siècle. Selon Euthy Zigabénus, leur contemporain, ils e seignaient : « Ce qui est visible d l'homme est du diable; un mauvais prit réside dans chaque homme. To loi dérive du mauvais esprit, puisq d'après l'Apôtre, la loi provoque le p ché; de plus, la loi est une crua diabolique, puisqu'elle mène à leur da nation tous les hommes, ceux-là se exceptés qui sont inscrits dans le regis de vie de Jésus. » Les Bogomiles hon raient le démon. Tout leur culte co sistait dans la prière; ils célébraient e outre de mystérieuses orgies. Leur hi

(1) *Voy. Hist. des Hérés.*, de Walch, III, 378 sq.

(1) *Voy.* cet article.

(2) De *Bog*, Dieu, et *milui*, ayez pitié d nous.

un endroit insignifiant, appelé Ak-Cheher, en Natolie. WELTE.

ANTIOCHE (ÉCOLE D'). L'école d'Antioche, capitale de la Syrie, occupe un rang distingué, au troisième et au quatrième siècle, à côté de celle d'Alexandrie, alors métropole de l'érudition païenne et chrétienne. Quoiqu'à cette époque toute Église importante eût son école, dans laquelle, dès que cela devenait possible, on donnait un enseignement scientifique, on ne pouvait, à proprement parler, trouver un haut enseignement théologique qu'à Alexandrie, à Rome et à Antioche; dans cette dernière ville on cultivait surtout la critique et l'exégèse de la Bible, d'après une méthode sobre, littérale et fidèle, qui s'efforçait de rester aussi loin des interprétations purement allégoriques des uns que des conceptions anthropomorphistes des autres. Cette école produisit des hommes remarquables, tels que Théophile, connu par ses trois livres à Antolique; l'évêque Sérapion, qui réfuta un Évangile attribué à l'apôtre S. Pierre et composa plusieurs ouvrages (1); le savant martyr Lucien, le prêtre Dorothée; Mélèce, que S. Chrysostome garda un an auprès de lui, l'instruisant de la parole de Dieu; l'évêque Flavien, Diodore de Tarse, Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste, etc. La direction scientifique de tous ces hommes atteste combien était florissante l'école d'où ils sortirent.

ANTIOCHE (PATRIARCAT D'). On sait que la première communauté pagano-chrétienne se forma dans la capitale de la Syrie, à Antioche sur l'Oronte, et fut dirigée d'abord par les apôtres S. Paul et S. Barnabé. S. Pierre aussi demeura longtemps à Antioche (2), et ce fut dans cette ville que, vers l'an 40 (3), les fidèles reçurent pour la première fois le nom de « Chrétiens. » C'est ainsi qu'Antioche devint la métropole du pagano-christianisme et le théâtre de l'activité doctrinale des deux princes des Apôtres et de plusieurs autres hommes apostoliques. Comme d'ailleurs Antioche était la capitale politique de l'Orient, les premiers évêques d'Antioche, institués par les Apôtres, durent naturellement obtenir une considération particulière dans l'Église. Nous en voyons un illustre témoin dans S. Ignace, second évêque d'Antioche, qui succéda à Évode et fut martyrisé à Rome sous Trajan (1). L'évêque d'Antioche, comme les autres évêques dont l'autorité s'étendait sur un grand diocèse, se nomma dès les premiers temps métropolitain. Il était le troisième en rang dans l'Église universelle; il venait après les évêques de Rome et d'Alexandrie, parce que, dit Baronius (2), la préfecture d'Alexandrie était, au point de vue administratif et politique, plus considérable que celle d'Antioche. Mais lorsque, par les décisions du second et du quatrième concile universel, l'évêque de Constantinople eut obtenu le second rang, immédiatement après celui de Rome (3), celui d'Antioche n'eut plus que le quatrième dans l'Église. Le premier concile universel de Nicée, en 325, avait déjà constaté et confirmé les priviléges du métropolitain d'Antioche, ainsi que ceux des autres grands métropolitains. Au commencement du cinquième siècle l'usage s'établit d'appeler patriarches les évêques des grandes métropoles; l'évêque d'Antioche reçut également ce titre, pour la première fois, d'une manière officielle, au quatrième concile universel. Le ressort du patriarcat d'Antioche s'étendait primitivement sur tout le diocèse romain d'Orient, comprenant les provinces de Syrie, la basse Syrie ou *Syria salutaris*, la Phénicie, la Phé-

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 10.
(2) *Galat.*, 2, 11 sq.
(3) Conf. *Act. des Ap.*, 11, 91-27.

(1) *Voy.* S. IGNACE D'ANTIOCHE.
(2) Ad ann. 39, n. 10.
(3) *Voy.* l'art. ALEXANDRIE (PATRIARCHE D').

nicie du Liban, l'Osroène de l'Euphrate, la Mésopotamie, l'Arabie, Chypre, la Cilicie, la basse Cilicie, l'Isaurie et la Palestine. Toutefois, dès le quatrième siècle quelques-unes de ces provinces furent enlevées à ce patriarcat. Jusqu'alors Jérusalem et toute la Palestine avaient appartenu au patriarcat d'Antioche et n'étaient même que suffragants de Césarée. Le concile de Nicée, canon 7, décerna un rang d'honneur à Jérusalem parmi les grandes métropoles, et cette Église fut ainsi affranchie à la fois de la juridiction du patriarche d'Antioche et de celle de l'archevêque de Césarée. A dater de cette époque il s'éleva bien des différends sur la compétence entre les évêques de Jérusalem et ceux d'Antioche, devenus patriarches les uns et les autres, et ces différends durèrent jusqu'à ce que le quatrième concile œcuménique, en 451, confirma le compromis par lequel la Phénicie et l'Arabie continueraient de ressortir à Antioche, tandis que les trois divisions de la Palestine appartiendraient au patriarcat de Jérusalem (1). A peu près vers le même temps l'île de Chypre s'affranchit aussi du patriarcat d'Antioche, et le concile d'Éphèse (2) confirma, au moins en partie, cette indépendance. D'un autre côté, les droits du patriarcat d'Antioche s'étendirent sur une portion de la Perse (3). Lorsqu'éclata l'hérésie des monophysites, il se forma aussi un patriarcat d'Antioche syrien jacobite, c'est-à-dire monophysite (dont le siége fut Tagrit, plus tard Diarbekir), et tout le reste du patriarcat, tombé depuis le dixième siècle sous la domination des Sarrasins, se détacha au onzième siècle de l'Église et adhéra au schisme grec. Le patriarcat schismatique d'Antioche subsiste encore, mais avec un très-petit ressort; il est subordonné au patriarcat de Constantinople. Ce ne fut que transitoirement que, durant les croisades, Antioche eut un patriarche catholique, jusqu'au moment où, en 1267, les Sarrasins reprirent la Syrie. Depuis lors le Pape seul confère le titre de patriarche de Constantinople. Les Chrétiens d'Orient unis à l'Église romaine qui vivent dans les environs d'Antioche sont en partie Melchites ou Grecs unis, en partie Syriens unis. Les premiers ont un patriarche melchite, les derniers ont un patriarche syriaque (résidence Alep), dont chacun a plusieurs évêques sous son autorité. Les catholiques latins de ces contrées dépendent du vicaire apostolique d'Alep. Cf. P. Charles de S.-Aloyse, *Statistique*, p. 74, 91 et 99. *Historia Patriarcharum Antioch.*, dans Le Quien, *Oriens Christian.*, t. II. Boschii *Tract. hist. chronol. de Patriarchis Antioch.*, Venet., 1748. HÉFÉLÉ.

ANTIOCHE (SYNODES D'). Abstraction faite de ce qu'on lit dans le martyr Pamphile, d'après lequel les Apôtres se réunirent en concile à Antioche, nous en trouvons un en 252, tenu contre les Novatiens, et trois autres contre Paul de Samosate (1), dans les années 265, 268 et 269 ou 270. Le fameux synode d'Antioche auquel se trouvèrent plus d'évêques eusébiens que d'évêques orthodoxes, et qui déposa S. Athanase, est de l'an 341. Beaucoup d'auteurs ont, comme Baronius (2), prétendu que le synode n'était composé que d'Ariens (Eusébiens), tandis que Schelstrate (3) et Pagi disent le contraire; seulement Pagi croit à tort (4) qu'en 341 il y eut deux synodes à Antioche, l'un arien, l'autre orthodoxe. Ce qu'il y a de plus probable, c'est que les vingt-cinq canons dits d'Antioche appartiennent non à ce

(1) Harduin, *Coll. Conc.*, t. II, p. 492. Binterim, *Denkwürd*, t. III, p. 230.

(2) *Act.*, VII.

(3) Conf. Binterim, *Denkwürd*, t. III, 218 sq.

(1) *Voy.* cet article.

(2) *Annal. eccl.*, ad ann. 341, n. 1 sq.

(3) *Sacrum Ant. Conc.*, Antverp., 1681, in-4°.

(4) *In crit. Baron.*, ad ann. 341, n. 4 sq.

concile, mais à un concile antérieur, ce que soutiennent les Ballerini dans le Supplément à leur édition des œuvres de Léon Ier, et Mansi, dans ses Remarques sur l'Histoire ecclésiastique d'Alexandre Noël. Alexandre Noël avait déjà dit que c'était l'opinion la plus vraisemblable, dans la dissertation à ce sujet (1). On trouve un extrait de ces synodes dans Schröckh (2). Deux années plus tard, en 343, les Eusébiens tinrent un nouveau concile à Antioche, dans lequel, s'écartant de l'arianisme strict, ils rédigèrent un nouveau symbole de foi, qu'on nomma le *long* (μακρόστιχος). Il a une apparence orthodoxe, mais il évite l'expression ὁμοούσιος, et ne dit pas que le Fils soit de la même substance, οὐσίας, que le Père, et par conséquent égal au Père. Plusieurs autres synodes furent encore réunis à Antioche pendant la controverse arienne, mais ils n'eurent pas de signification particulière. Dans celui de 379 on rapprocha les deux évêques orthodoxes, Mélèce et Paulin d'Antioche (3). — Il y eut encore dans la suite un certain nombre de synodes, déterminés par la part que les patriarches d'Antioche prirent à la controverse christologique, inclinant d'abord vers les Nestoriens et plus tard vers les monophysites.

Le dernier synode d'Antioche est celui qui fut tenu en 1806, au couvent de Carcapha, dans le diocèse de Beyrouth, par le patriarche melchite d'Antioche, Agab-Matar, sur la demande de Germain Adam, archevêque de Hiérapolis. A peine les décisions de ce synode furent-elles, en 1810, imprimées en arabe, avec approbation du délégat apostolique du Liban, Aloyse Gandolphe, que des rumeurs défavorables se répandirent; elles déterminèrent plus tard le Pape Grégoire XVI à faire faire par le patriarche melchite actuel, Mgr Mazlum, une traduction exacte en langue italienne de ces décrets, publiés en arabe en 1834. Vérification faite, il se trouva que le synode d'Antioche n'était qu'une seconde édition du fameux synode de Pistoie, et c'est pourquoi Grégoire XVI le rejeta dans un bref du 16 septembre 1835. Ce bref se trouve dans la *Revue trimestrielle de Tubingue*, 1836.

FRITZ.

ANTIOCHUS. Nom de douze ou treize rois de Syrie (1), dont plusieurs paraissent dans la Bible.

ANTIOCHUS Ier (Σωτήρ) n'est pas expressément nommé dans la Bible, mais la victoire remportée par les Juifs sur les Galates, et que Judas Machabée rappelle aux siens dans une heure décisive (2), n'est autre que celle qui valut à Antiochus Ier le surnom de Soter. Antiochus dut cette victoire surtout, à ce qu'il paraît, à ses vingt-six éléphants (3); mais elle sembla si miraculeuse, même à Lucien (τὴν θαυμαστὴν ἐκείνην νίκην) (4), que la donnée du second livre des Machabées est un véritable complément et non, comme on l'a dit, une addition apocryphe au récit des historiens profanes à ce sujet.

ANTIOCHUS II, surnommé Θεός. Le prophète Daniel (5) fait deux fois allusion à ce prince; il rappelle surtout qu'Antiochus épousa Bérénice, fille de Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte, pour confirmer l'alliance entre la Syrie et l'Égypte. La première femme d'Antiochus, Laodicé, ne fut renvoyée avec ses enfants qu'en conséquence de cette nou-

(1) *Hist. eccl.*, t. IV, p. 326, éd. Paris, 1730, in-fol.

(2) *Hist. eccl.*, t. VI, p. 59 sq.

(3) *Voy.* l'art. MÉLÉTIEN (LE SCHISME) A ANTIOCHE).

(1) *Voy.* Petri Lambecii *Prodromus hist. lit.*, Lips., 1710, tab. ad p. 218.

(2) II *Mach.*, 8, 20.

(3) *Voy.* Droysen, *Histoire de l'Hellénisme*, 2e part., 1843, p. 232.

(4) *De Lapsu in salut.*, 9.

(5) 2, 43; 11, 6.

velle politique. Antiochus, débauché, efféminé (1), n'était ni assez prévoyant ni assez fort pour contenir la réaction que ce renvoi avait secrètement suscitée contre lui. Laodicé empoisonna son infidèle époux, qui, en mourant, ordonna que Séleucus, fils de Laodicé, lui succédât au trône. Bérénice, qui s'était réfugiée dans l'asile de Daphné, s'y défendit courageusement et succomba. Ainsi tomba l'influence égyptienne en Syrie, et avec elle disparut la paix. Ptolémée Philadelphe ne survécut que peu de temps au triste sort de sa fille Bérénice (2). Son fils, Ptolémée Évergète, marié à la Cyrénéenne Bérénice, dont l'astronomie a immortalisé la chevelure, se hâta, immédiatement après son mariage, d'aller venger la mort de sa sœur et d'accomplir la prophétie de Daniel.

Antiochus III, connu sous le surnom de Grand aussi bien par les écrivains romains que par les auteurs grecs, n'est cité dans la Bible que par le prophète Daniel (3).

Au commencement de son règne, l'empire des Séleucides se trouvait également menacé de trois côtés : à l'est, les princes bactriens et parthes aspiraient à l'indépendance ; à l'ouest, les provinces de l'Asie Mineure s'agitaient et les Romains étaient menaçants ; au sud, les Ptolémées s'avançaient de plus en plus. Les prophéties de Daniel ne s'occupent pour ainsi dire que des vicissitudes de la lutte entre la Syrie et l'Égypte, leurs rois devant tout naturellement rechercher l'alliance du peuple juif, placé entre eux (4).

(1) Phylarch. dans *Athénée*, X, p. 438.

(2) Flathe, *Hist. de Macédoine*, 2e part., 1834, p. 205 ; Winer, *Lex. biblique*, 1833, 1re part., p. 7, font, d'après Niebühr, mourir le roi Ptolémée Philadelphe avant le mariage de Laodicé avec Antiochus, ce dont Droysen, *Histoire de l'Hellén.*, 2e part., 1843, p. 341, a prouvé l'inexactitude.

(3) 11, 10.

(4) Flathe, *Histoire de la Macéd.*, 2e part., p. 300 sq.

D'après Josèphe, Antiochus III favorisa les Juifs et leur accorda d'importants priviléges (1).

Antiochus IV, surnommé Épiphane, est désigné par Daniel comme un prince méprisé (*despectus*) (2), épithète que confirment suffisamment les livres des Machabées, de même que les récits de plusieurs historiens grecs (3); aussi Polybe changea-t-il le surnom d'Épiphane, l'illustre, en Ἐπιμανής, l'insensé. Son règne fut agité par quatre expéditions qu'il fit contre l'Égypte, la première, en 172 av. J.-C. (4) ; la deuxième, en 170 (5) ; la troisième, en 169; la quatrième, en 167 (6); par des séditions qui s'élevèrent de divers côtés, et par des brigandages qu'il exerça lui-même sur ses voisins et sur leurs temples (7). Il pilla de cette façon celui de Jérusalem, en répandant beaucoup de sang, au retour de sa seconde expédition d'Égypte (8).

Ce pillage n'eût pas suffi encore pour réveiller parmi les Juifs l'opposition qui éclata et persista, si, se détournant de sa quatrième expédition contre l'Égypte, il n'avait commis d'affreuses cruautés et ne s'était emparé de la citadelle et du temple de Jérusalem, avec la résolution d'en extirper le culte judaïque (9). Alors éclata la guerre religieuse que dirigèrent successivement le vieux prêtre Matathias et ses fils les Machabées, guerre dont Antiochus ne comprit la portée

(1) *Antiq.*, XII, 3, 3, é. Havercamp.

(2) 11, 21. Conf. 7, 8 sq.

(3) *Voy.* la description détaillée de ses mœurs dans *Athénée*, *Deipnos.*, V, p. 21, éd. Tauchn., t. I, p. 351 sq., et lib. X, p. 52, éd. Tauchnitz, t. III, p. 52 sq.

(4) *Voy. Dan.*, 11, 22

(5) I *Mach.*, 1, 17 sq. *Dan.*, 11, 28. II *Mach.*, 5, 1.

(6) *Dan.*, 11, 29, 41 sq.

(7) Ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν. *Athénée*, V, p. 195, éd. Tauchnitz, t. I, p. 356.

(8) I *Mach.*, 1, 20 sq. II *Mach.*, 5, 1 sq.

(9) I *Mach.*, 1, 30 sq. II *Mach.*, 5, 24 sq.

qu'au moment de mourir (1), à son retour de Perse, où il était allé de nouveau piller un temple fort riche (164 ou 163 av. J.-C.).

Antiochus V, Eupator, fils du précédent, était encore un enfant à la mort de son père. Lysias administra le royaume à sa place et en son nom (2), et continua la guerre contre les Juifs (3). Ce dernier ayant réuni presque toutes les forces militaires de la Syrie pour écraser les Juifs, il n'est pas étonnant que la victoire de Judas Machabée soit présentée dans les livres saints (4) comme une éclatante preuve des exploits de ce héros libérateur (5). Cependant Lysias ne renonça à la guerre que lorsqu'il vit les menées de Philippe, à qui Antiochus Epiphane avait en mourant confié la tutelle de son fils mineur (6), et qui, encouragé par Ptolémée Philométor, cherchait à se rendre maître d'Antioche. Philippe paya son dessein de sa vie, mais Lysias ne recouvra pas une tranquillité suffisante pour continuer la guerre contre les Juifs ; car Démétrius Soter (7), fils de Séleucus Philopator, frère d'Antiochus Epiphane, s'enfuit de Rome, où il était retenu en otage, et eut tellement de succès, dès son arrivée en Syrie, qu'on lui livra Lysias et le jeune Antiochius Eupator, qu'il fit mettre à mort tous deux (162 av. J.-C.).

Antiochus VI, surnommé Théos, eut le même sort. Il était fils d'Alexandre Balas, par conséquent petit-fils d'Antiochus Epiphane. Démétrius Nicanor, fils de Démétrius Soter, l'obligea de fuir en Arabie, auprès d'Émalcuel. Un certain Tryphon voulut profiter des troubles du moment sous prétexte de revendiquer le trône pour le petit-fils d'Antiochus Epiphane ; il rappela le jeune Antiochus de sa retraite d'Arabie et le présenta comme le vrai roi de Syrie. Il parvint sous cette apparence à conclure avec le chef de l'armée des Juifs, Jonathas, un traité de paix qui obligeait le Machabéen à se mettre en hostilité contre Démétrius Nicanor. Bientôt après le perfide Tryphon enleva le sceptre et la vie à son prétendu roi, comme déjà il avait fait tomber sous ses coups le trop crédule Jonathas (1). Ce fut en 143 que Tryphon, souillé du sang du grand-prêtre Jonathas et du roi Antiochus Théos, s'empara du trône de Syrie.

Antiochus VII, surnommé Sidétès, frère de Démétrius Soter, dont il a été question plus haut (2), entreprit de punir les crimes de Tryphon. Pendant que celui-ci cherchait à affermir son pouvoir, Démétrius Nicanor était prisonnier en Perse, sa femme était enfermée dans Séleucie, et Antiochus se tenait silencieusement à Cnide, chez un ami de son père. Il y reçut de sa belle-sœur Cléopâtre l'offre de sa main, avec la perspective du trône de Syrie. L'armée de Tryphon, mécontente de son chef, passa en masse du côté d'Antiochus. Une alliance avec Simon, frère du malheureux Jonathas,

(1) Il est singulier que Wernsdorf et d'autres aient prétendu ne pouvoir concilier les trois données qui se trouvent aux livres des *Machabées* sur la mort de ce roi. 1° Le 1er livre (6, 1 sq.) dit qu'Antiochus voulut chercher le trésor du temple dans la ville de Ἐλυμαΐς ἐν τῇ Περσίδι, mais que les habitants résistèrent, qu'il se retira, μετὰ λύπης, et mourut en chemin. 2° Le 2e livre (c. 9, 1), qui, en général, est plus détaillé et plus net que le premier, appelle la ville dont il voulait piller le temple et que ses habitants défendirent, Περσέπολις, et nous apprend que le retour eut lieu par Ecbatane. 3° Le même 2e livre (1, 14) nous donne une idée de la manière dont les prêtres défendaient leur sanctuaire ; d'après ce récit, un général qu'Antiochus avait avec lui fut tué à ses côtés.

(2) I *Mach.*, 6, 17.

(3) *Ibid.*, 6, 20.

(4) *Ibid.*

(5) II *Mach.*, 13, 29 sq. Conf. Joseph., *Antiq.*, XII, 9, 5.

(6) I *Mach.*, 6, 14.

(7) *Voy.* cet article.

(1) I *Mach.*, 13, 23.

(2) *Voy.* Antiochus V, Eupator.

assassiné par les ordres de Tryphon, fortifia la puissance du nouveau roi, et Tryphon, obligé de fuir de place en place, finit par se tuer à Apamée. Antiochus Sidétès fut, de tous les Séleucides, celui qui depuis Antiochus le Grand régna avec le plus de bonheur. Il témoigna sa bienveillance envers les Juifs en reconnaissant l'indépendance du grand-prêtre des Juifs, l'an 143 av. J.-C.

C'est de cette année que date l'indépendance du peuple juif sous les princes pontifes issus de la famille des Machabées, indépendance qui dura jusqu'au jour où les Romains s'emparèrent de la Palestine.

HANEBERG.

ANTIPAS (HÉRODE), fils d'Hérode le Grand et de Malthake de Samarie (1), fut d'abord désigné dans le testament de son père pour lui succéder (2); plus tard Hérode changea son testament, assura sa succession à Archélaüs, et désigna Antipas comme tétrarque de Galilée et de Pérée, avec un revenu annuel de 200 talents (3). Antipas se plut, comme son père, à bâtir, à fortifier, à embellir les villes qui lui étaient soumises; il fortifia par exemple Betharamphtha, qu'il nomma Julia, en mémoire de la femme d'Auguste; il éleva au lac de Génésareth une ville qu'en l'honneur de l'empereur Tibère il appela Tibériade (4). Il était marié à une fille d'Arétas, roi d'Arabie. Durant un séjour qu'il fit à Rome, il s'éprit d'Hérodiade, femme de son demi-frère Hérode-Philippe (5), l'enleva et contracta avec elle un mariage secret, en s'engageant à renvoyer sa première femme, qui, informée des projets de son mari, prévint l'outrage et se réfugia chez son père (1). Jean-Baptiste, ayant reproché à Antipas cette incestueuse violation de la loi, fut emprisonné par ses ordres et mis à mort sur la demande d'Hérodiade (2).

Arétas profita peu de temps après, selon toute probabilité dans la dernière année de Tibère, de quelques difficultés survenues au sujet des frontières pour tirer vengeance de l'injure faite à sa fille. Il attaqua vivement Antipas, le défit, et l'eût fort maltraité si les Romains n'étaient intervenus (3). Cependant Antipas, poussé par l'ambitieuse Hérodiade, partit pour Rome afin d'y solliciter auprès de Caligula le titre de roi, qui avait été accordé à Agrippa. Cette démarche excita la jalousie d'Agrippa, qui accusa Antipas auprès de l'empereur d'avoir autrefois trempé dans la conjuration de Séjan contre Tibère, de faire actuellement cause commune avec Artaban, roi des Parthes, contre les Romains, ce que prouvait clairement, disait-il, un armement de près de 70,000 hommes qu'Antipas avait préparé. Cette accusation arriva aux mains de l'empereur, par l'entremise de Fortunatus, au moment même où Antipas sollicitait le titre de roi. L'empereur, mis en défiance, demanda à Antipas si, en effet, il avait autant d'armes en sa possession; Antipas ayant donné une réponse affirmative, la plainte parut fondée à Caligula, qui envoya Antipas en exil à Lyon, où Hérodiade l'accompagna (4). D'après Josèphe il ne mourut pas à Lyon, mais en Espagne (5), ce qui semblerait prouver que l'empereur lui désigna un autre lieu d'exil. C'est cet Hérode Antipas qui, d'après

(1) Jos., *Antiq.*, XVII, 1, 3. *Bell. Jud.*, I, 28, 4.
(2) *Ibid.*, XVII, 8, 1.
(3) *Ibid.*, XVII, 8, 1; 11, 4.
(4) Jost, *Hist. des Israélites*, I, 287, 300.
(5) Josèphe le désigne par son nom de famille, *Hérode* (*Ant.*, XVIII, 5, 1-4); S. Marc l'appelle de son nom propre (*Philippe*), 6, 17.

(1) Jos., *Antiq.*, XVIII, 5, 1.
(2) *Matth.*, 14, 3-12. *Marc*, 6, 14-29. *Luc*, 3, 19 sq.; 9, 7-9.
(3) Jos., *Antiq.*, XVIII, 5, 1.
(4) *Ibid.*, 7, 1, 2.
(5) *Bell. Jud.*, II, 9, 6.

Josèphe, était souverain de Galilée au temps de Notre-Seigneur (1); ce fut lui qui espéra voir le Sauveur opérer un prodige, et qui, n'ayant pu en obtenir ni miracle, ni réponse, le renvoya à Pilate en le faisant revêtir par dérision d'un manteau de pourpre (2). Josèphe ne dit pas grand bien d'Antipas. L'enlèvement de la femme de son frère, qui l'avait accueilli avec amitié, prouve un caractère dissolu, capable de tout pour satisfaire sa sensualité. Aussi les Évangiles le dépeignent-ils sous ce jour odieux (3) et l'accusent-ils d'un grand nombre de crimes (4).

WELTE.

ANTIPATRIS, ville de Judée, sur la route de Jérusalem à Césarée, où arriva l'apôtre S. Paul lorsque Claudius Lysias l'envoya au gouverneur Félix (5). Elle avait été bâtie par Hérode le Grand, qui la nomma ainsi du nom de son père Antipater. Elle était située dans une belle et riche plaine, bien arrosée, qui, d'après Josèphe, s'appelait Caphar-Saba (6). Au temps de S. Jérôme elle était déjà à demi ruinée (*semirutum oppidulum*) (7); toutefois elle existait encore au huitième siècle. Il n'en reste plus de vestige.

ANTIPHONAIRE. On nomme ainsi dans la langue ecclésiastique le livre où se trouvent les antiennes du Bréviaire, avec les notes d'après lesquelles elles doivent être chantées.

ANTIPHONE (ANTIENNE). On entend, dans le style ecclésiastique, par « *Cantus antiphonus*, » la méthode d'après laquelle les psaumes sont chantés en deux chœurs, qui disent alternativement chacun un verset, ou bien qui chantent l'un les versets d'un psaume, l'autre la conclusion, l'amen, ou quelque chose d'analogue. On fait habituellement remonter cette méthode de chanter les psaumes à S. Ignace, martyr, évêque d'Antioche. S. Ambroise fut le premier qui la transporta de l'Orient dans l'Église latine; aussi dans le principe nommait-on Antiennes tous les chants d'église exécutés alternativement par deux chœurs. Cette alternance, qui n'était probablement pas inconnue dans le culte de l'ancienne Alliance, demeura la règle pour le chant des psaumes. Plus tard le mot Antienne prit une acception un peu différente, et on comprit sous cette dénomination certains versets, en majeure partie tirés des Écritures, qu'on plaça en tête et à la fin des psaumes. C'est ainsi que chaque psaume a son antienne dans le Bréviaire, règle qui ne souffre d'exception qu'au temps pascal et dans l'office du temps (*officium de tempore*). Ces antiennes, qui sont du reste bien nommées, puisque les psaumes se chantent d'après la manière dont les antiennes s'entonnent, sont déjà connues de certains conciles du sixième siècle. De temps à autre elles ne consistent que dans le mot *alleluia* répété plusieurs fois (*antiphonæ alleluiaticæ*). Elles ont pour but de donner pour ainsi dire le ton ou le sens général du psaume qu'elles précèdent et qu'elles résument en une proposition vive et saillante; ordinairement elles indiquent le sens historique sous lequel l'Église envisage tel ou tel psaume typique ou messianique. Elles expriment parfaitement l'esprit qui a présidé au plan du Bréviaire. Le mouvement alternatif que la méthode des antiennes imprime au chant donne à tout l'office quelque chose de dramatique.

MAST.

ANTITHÈSE. Voy. PROPOSITION.

ANTITRINITAIRES. Hérétiques qui rejettent le dogme de la trinité dans l'u-

(1) Conf. *Luc*, 3, 1.
(2) *Luc*, 23, 7-11.
(3) *Marc*, 8, 15. *Luc*, 9, 7-9; 13, 31; 23, 12.
(4) *Luc*, 3, 19.
(5) *Act.*, 23, 34.
(6) *Antiq.*, XVI, 5, 2.
(7) *Épitr.* 108.

nité divine et n'admettent dans l'Être divin qu'une seule personne.

On comprend d'abord sous ce nom ceux qui, depuis la seconde moitié du deuxième siècle après J.-C. jusque vers la fin du troisième, se sont séparés de l'enseignement de l'Eglise par rapport à ce dogme; on les appelle aussi *Unitaires*, en tant qu'ils n'admettent qu'une personne dans l'Être divin ; *Monarchiens*, depuis Tertullien, parce qu'ils reprochaient aux orthodoxes d'être polythéistes et qu'ils se prétendaient seuls monothéistes, disant : *Monarchiam tenemus*, nous nous en tenons à la souveraineté d'un seul, nous nous en tenons au monothéisme (1).

On compte ensuite parmi les antitrinitaires une secte particulière qui s'éleva au temps de la réforme contre le dogme de la Trinité et dont une partie se fondit dans la masse des sectes protestantes.

Enfin on appelle, d'une manière générale, antitrinitaires tous les adversaires modernes de la Trinité depuis la réforme.

Pour comprendre les motifs sur lesquels s'éleva et les modifications nombreuses que comporta cette hérésie des temps anciens et modernes, il faut considérer un moment le développement du dogme lui-même dans l'histoire de l'Église.

En défendant le dogme de la Trinité il fallait rester immuablement attaché, avec les Juifs, au dogme de l'unité divine, contre le polythéisme des païens ; mais ce dogme de l'unité avait reçu, par la révélation de Jésus-Christ, un sens plus net, plus large, à la fois plus scientifique et plus pratique. La Révélation nouvelle montrait aux Chrétiens, par le fait et par son enseignement, dans Jésus-Christ une personne divine ; Jésus-Christ lui-même parlait du Saint-Esprit comme d'une personne divine. Ainsi, dans la foi chrétienne, deux idées distinctes dans l'idée une de la Divinité, savoir : l'unité de l'essence et la trinité des personnes.

Mais, lorsqu'il y eut nécessité d'expliquer le dogme par la raison pour le défendre contre ses ennemis, il fallut mettre d'accord les deux parties du dogme, et l'idée chrétienne de la Trinité divine se développa dans sa forme scientifique et dans son expression dogmatique.

Toutefois le dogme de la Trinité renferme, comme toutes les vérités de la foi révélée, un mystère qui dépasse la raison humaine. La raison veut-elle l'expliquer, elle en altère le sens, et c'est ce qui est en effet arrivé quand on a voulu démontrer humainement la Trinité divine. Tous ceux qui, après avoir voulu l'expliquer, ont fini par le rejeter, sont partis de cette donnée de la raison que la distinction des trois personnes répugne à l'unité même de la Divinité, et s'en sont tenus dès lors au monothéisme judaïque. Mais par là même ils se sont mis aussitôt en opposition avec le dogme fondamental du Christianisme, à savoir la divinité de la personne de Jésus, et ils ont eu, par conséquent, à résoudre cette question : Qu'est-ce que le divin ou le surhumain en Jésus ? La réponse a divisé les hérétiques. En général, et tout d'abord, il y a deux réponses différentes. L'une dit : La nature surhumaine en Jésus ne constitue pas une différence personnelle entre lui et la personnalité divine, qui est unique (*antitrinitaires*, *unitaires*, *monarchiens*). L'autre dit : La nature humaine constitue une différence personnelle entre Jésus et la personnalité divine ; mais la personne de Jésus est subordonnée, quant à la substance, à cette personne divine, et il en est de même du Saint-Esprit (*ariens*).

On ajoutait : Le divin dans Jésus est une vertu tout à fait impersonnelle,

(1) Tertullianus, *Advers. Praxeam*, c. 3.

qui sort de Dieu : la personne de Jésus est humaine. Ou bien, à l'inverse : Le divin en Jésus est la personne divine, c'est le Père lui-même ; la personne de Jésus est divine. Ou, enfin, unissant en quelque sorte les deux idées : Le divin en Jésus est la révélation personnelle du Dieu un lui-même, qui s'était antérieurement révélé personnellement comme Père, qui se révéla de même postérieurement comme Esprit-Saint. Cette troisième forme du monarchisme, qui, abstraction faite de Paul de Samosate, a historiquement apparu la dernière, constitue ce qu'on appelle ordinairement la doctrine des *antitrinitaires ;* elle consiste à dire : L'Être divin et unique se distingue, en lui-même et par lui-même, en une trinité ; mais il ne se distingue ainsi que par et dans le mode de sa manifestation.

La cause subjective qui produit cette hérésie est d'abord, comme nous venons de le dire, le rationalisme, pour qui la divinité du Christ, aussi bien que la triple personnalité divine, a toujours été un scandale ; puis c'est le faux mysticisme, qui, inclinant au panthéisme, ne peut penser l'Être divin que comme une unité absolument une et non distincte en elle-même. Rationalisme et mysticisme se trouvent chez les antitrinitaires des temps modernes comme chez ceux de l'Église primitive.

D'après ce qui précède, il y a trois classes d'antitrinitaires, et l'histoire le démontre.

I. La première nie en Jésus tout ce qui est divin, ou ne considère ce divin que comme une influence spéciale de la Divinité en J.-C. Le Logos, dans ce cas, ou la seconde personne de la Divinité, n'est qu'une vertu, une force impersonnelle. A cette classe appartiennent déjà les *Ebionites* (1), vu l'opinion mesquine qu'ils ont de J.-C. Puis, vient *Théodote l'ancien* ou *le tanneur*, qui, reniant le Christ, s'excusait en disant qu'il n'avait renié qu'un homme. De Constantinople il s'enfuit à Rome, où son hérésie le fit rejeter de la communion de l'Église par le Pape Victor (vers 200). D'après lui, le Christ avait été miraculeusement engendré, quoiqu'il fût, du reste, un homme comme tout autre homme, n'ayant de privilége spécial que celui d'une justice parfaite (1). Son disciple, *Théodote le jeune* ou *le changeur*, paraît avoir établi plus exactement encore cette doctrine ; en tout cas, il la modifia en disant que le Logos, comme vertu impersonnelle, avait résidé dans Melchisédec en une mesure supérieure à celle qui s'était manifestée dans le Christ, parce que Melchisédec avait été le médiateur entre Dieu et les anges tandis que le Christ ne l'avait été qu'entre Dieu et les hommes. C'est ainsi qu'il devint le fondateur de la secte des *Melchisédéchiens* (2).

Artémon alla plus loin. En admettant la génération surhumaine de Jésus, il ne voyait en lui qu'un homme supérieur aux prophètes par sa vertu. Ce qui caractérise la secte d'Artémon, c'est qu'elle s'adonnait plutôt à l'étude d'Aristote qu'à celle de l'Écriture sainte. Artémon osait dire que sa doctrine était la doctrine chrétienne primitive ; que c'était le Pape Zéphirin qui, le premier, avait introduit la doctrine de la divinité de J.-C. dans l'Église, tandis que, par le fait, le prédécesseur de Zéphirin, Victor, avait déjà excommunié Théodote (3).

Mais l'homme le plus important sous ce rapport fut *Paul de Samosate*, esprit subtil, vain et corrompu. Il enseignait, plus explicitement que les précédents, que Jésus, rempli de la vertu divine ou

(1) *Voy.* cet article.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 28. Tertullien, *de Præscr. hæret.*, c 53.

(2) Théodoret, *Fabulæ hæreticorum*, II, 6.

(3) Eusèbe, V, 28, et Théodoret, II, 5.

du Logos, se distinguant, par sa vertu et l'usage qu'il en fit, de tous les autres hommes, participait à la divinité; ce qu'il est, il l'est « d'en bas, » comme disent les Pères qui rejettent cet enseignement, c'est-à-dire comme homme; sa divinité n'est qu'une qualité morale, non une propriété essentielle; car le Logos et le Père ne forment expressément « qu'une personne. » Paul trompa longtemps les évêques par un langage équivoque; il disait : Le Père et le Fils sont ὁμοιούσιοι, c'est-à-dire d'égale substance, également divins. Mais le Père seul, selon lui, était Dieu par nature; le Fils n'avait qu'une divinité morale (1). Vers l'an 270 son erreur fut rejetée et il fut déposé Le prêtre romain Caïus écrivit contre les autres antitrinitaires, c'est-à-dire contre les Artémonistes, son livre du « *Petit Labyrinthe*, » et à la fin du troisième siècle la secte disparut.

II. La seconde classe des unitariens pensait glorifier la Divinité dans le Christ en le considérant comme le Père lui-même fait homme. Cette doctrine fut professée par *Praxéas*, confesseur qui avait bien mérité de l'Église en combattant le Montanisme à Rome vers 200, et par *Noët* (d'après Théodoret, de Smyrne). Praxéas disait : « Le Père lui-même est descendu dans la sainte Vierge; il en a été enfanté, il a souffert; il est le Christ. » En tant qu'il avait pris chair en Jésus, il s'appelait le Fils; mais il n'était nullement distinct du Fils quant à la personne; car il s'était fait à lui-même son Fils (*ipse se sibi Filium fecit*) et il avait souffert dans sa chair (*Pater compassus est Filio*) De là le nom des partisans de Praxéas appelés *Patripassiens*.

Noët enseignait la même doctrine. C'est Noët que Tertullien combattit dans son livre : *Hippolytus contra Noetum*. Il réfuta Praxéas dans son livre *Adversus Praxeam*.

Si la première théorie était la négation de la personnalité du Christ, la seconde semblait mettre en péril l'idée monothéiste, en ce sens qu'elle attribuait au Père des souffrances comme on en attribuait aux divinités païennes, et de là résulta, pour concilier les deux opinions, un certain effort qu'on reconnaît dans *Bérylle de Bostre*. D'après Eusèbe (1), dans un passage très-diversement expliqué, Bérylle disait : « Notre-Seigneur n'a pas préexisté avant sa venue parmi les hommes. Il n'y a pas de divinité personnelle en lui; celle du Père seule réside en lui; » ce qu'on ne peut expliquer, dans le sens le plus favorable, que de cette manière : La divinité dans le Christ, qui n'était rien de personnellement distinct de l'unique personne du Père, est devenue en lui une hypostase propre, en tant que le Père s'est enveloppé en lui dans la chair, hypostase distincte, d'une part, du Père, en tant qu'il est la personne divine infinie, de l'autre, une avec le Père comme sa manifestation personnelle dans la chair. Béryle, qui, en outre, semble encore avoir nié dans le Christ l'âme humaine, conséquence de la première négation de sa personnalité divine, fut convaincu de son erreur dans un concile de Bostre, en 244, par Origène.

III. La troisième classe, à la tête de laquelle se trouvait *Sabellius*, ne fit au fond que développer ce que Béryle avait commencé. De même que Béryle distinguait la personne de la Divinité, une en elle-même, de sa manifestation personnelle dans le Christ, comme Fils, de même Sabellius la distinguait de sa manifestation dans le Père et dans l'Esprit-Saint (2). Il distingue l'Être di-

(1) Épiphan. *Hæres.*, c. 65. Eusèbe, VII, 27, 30.

(1) VI, 33.

(2) Epiph. *Hæres.*, 63. Eusèbe, VII, 6. Théodoret, II, 9. Athanas., *contre Arianos*, Oratio IV

vin, qui est un et sans distinction en lui-même, de sa manifestation et des divers modes de cette manifestation. Cet Être un et divin, qui, çà et là, est nommé Père, tout comme nous appelons Dieu en général Père, est une unité non distincte, une monade, μονάς; c'est le Dieu muet, l'Ancien, le Dieu implicite, dans lequel le Logos est encore latent. Dès que cette monade se déploie, c'est-à-dire dès que le Père « parle » ou que le Logos sort de lui, le monde est créé; ou bien encore, admettant une matière éternelle, c'est, selon les Sabelliens, par cet acte premier que s'établit le rapport entre Dieu et le monde. Ainsi le Logos n'est autre chose ici que la manifestation du Dieu personnel dans le monde. Cette manifestation est triple : Dieu se manifeste comme Père en donnant la loi, comme Fils en devenant homme dans le Christ, comme Saint-Esprit en remplissant de sa vertu le cœur des fidèles. Ces trois actes de la manifestation ou révélation divine, que Sabellius nomme πρόσωπα, correspondent à trois périodes, qui sont entre elles comme le corps, l'âme et l'esprit. Du reste, selon Sabellius, dans chacune de ces manifestations, c'est-à-dire dans ces trois personnes, la vraie personnalité divine est chaque fois complétement présente; c'est pourquoi il enseigne expressément que, lorsque le Père se révèle, il n'y a encore ni Fils, ni Esprit, et, de même, lorsque le Fils ou l'Esprit se révèle, le Père n'est plus, ou le Père et le Fils ne sont plus. Ainsi ces trois êtres ne sont que des formes diverses de la même Divinité personnelle se manifestant dans ses rapports avec le monde; mais au terme du développement les trois rôles se confondent en un seul, le Logos se confond avec Dieu, et toute la comédie, comme dit Athanase, est jouée.

C'est dans cette doctrine unitaire de Sabellius, et dans sa façon d'expliquer la Trinité, qu'on voit très-distinctement en quoi l'antitrinitarisme diffère de la doctrine orthodoxe, et comment elle produit fatalement le dualisme ou le panthéisme.

D'après la doctrine catholique, la personnalité divine se parfait en elle-même dans la substance divine, par sa triple manifestation comme Père, Fils et Saint-Esprit, d'une manière absolue et absolument indépendante de toute création finie. D'après le sabellianisme, la personnalité divine ne se développe que dans son rapport avec le monde, de sorte que l'expansion de la monade est conçue panthéistiquement, comme étant la position immédiate du monde lui-même; ou bien, dans un sens dualiste, en face de la personne divine est posée une matière éternelle, à laquelle, en définitive, la Divinité, en se manifestant et par cette manifestation même, soumet son indépendance.

Le sabellianisme fut combattu et condamné par l'Église partout où l'arianisme lui-même fut rejeté, à savoir: par le Concile de Nicée; par Denys, évêque d'Alexandrie; plus tard par le Pape Denys, de Rome, qui condamna spécialement les expressions marquant une subordination des personnes divines entre elles; enfin par S. Athanase (1).

IV. On ne trouve pas de trace de doctrine antitrinitaire dans le moyen âge, à moins qu'on ne veuille considérer comme tel le panthéisme d'Amaury de Bène et de son disciple David de Dinant, qui, on le comprend, n'attribuaient guère au dogme de la Trinité qu'une signification et une valeur subalternes, en prenant les trois noms sacrés comme expression de trois différents âges du monde, dont le troisième ne commençait toutefois qu'à eux-mêmes. On ne peut tenir compte ici des doctrines manichéennes,

(1) *Voy.* des détails dans Dörner, *Hist. du développ. de la doctrine de la personnalité du Christ*, Stuttg., 1845, 2ᵉ part., p. 497, 696. Mœhler, *Athanase*, p. 74 sq.

se manifestant çà et là soit dans les Priscillianistes, soit dans les Cathares, ces doctrines ne portant plus aucune empreinte du Christianisme.

Mais l'antitrinitarisme reparaît, avec sa portée et ses conséquences, au moment où les Réformateurs du seizième siècle ébranlent à la fois tous les fondements de la doctrine de l'Église. En effet, mettant en question, en vertu du libre examen, l'autorité doctrinale de l'Église, et déchaînant en même temps et à la fois le rationalisme et le mysticisme, ils suscitèrent, sans le voir bien clairement eux-mêmes, les ennemis les plus dangereux du dogme de la Trinité. Quoique l'assertion des protestants modernes, Baur et Strauss, ne soit pas sans valeur lorsqu'ils soutiennent que les premiers réformateurs traitèrent assez légèrement le dogme de la Trinité et ne le conservèrent que par une véritable inconséquence, il y aurait cependant injustice à porter trop loin l'accusation à cet égard; car les réformateurs prétendirent admettre la doctrine de l'Église des quatre premiers siècles, et le dogme de la Trinité fut formellement enseigné, durant cette période, comme un dogme fondé sur les saintes Écritures. Mais, de même qu'au point de vue de la discipline les anabaptistes prétendirent que l'Église avait erré de bien meilleure heure, et ne s'arrêtèrent plus dans leur œuvre de destruction une fois commencée, de même, au point de vue dogmatique, les antitrinitaires, qui étaient presque tous des anabaptistes, ne s'arretèrent plus une fois le dogme entamé. Ainsi, comme les réformateurs avaient soutenu que la doctrine de l'Église sur la justification par les bonnes œuvres n'était qu'un fruit de la scolastique, les antitrinitaires trouvèrent que le dogme des trois personnes en Dieu et de la personne divine en Jésus-Christ n'était qu'un produit de la philosophie grecque (Servet, par exemple). Ces antitrinitaires étaient ou des enthousiastes mystiques et panthéistes, ou des rationalistes, chez lesquels néanmoins tout était encore obscur et incertain, et qui n'osaient ni renouveler les anciennes hérésies unitaires ni créer audacieusement des doctrines radicalement nouvelles. Ils allèrent d'abord en tâtonnant; leurs théories étaient comme des formes vagues et menaçantes, apparaissant au seuil de la réforme, et qui, repoussées d'abord par le fer et le feu, revinrent, s'enhardirent, prirent peu à peu un aspect plus net et plus ferme, et finirent, ou comme rationalisme socinien, ou comme théologie mystico-spéculative, par dissiper parmi leurs adeptes les derniers restes de la doctrine primitive.

Parmi les premiers antitrinitaires nés au sein du protestantisme nous voyons apparaître le Suisse *Louis Hetzer*, qui embrassa en 1523 la doctrine de Zwingle, et qu'une conduite scandaleuse, qu'il cherchait à justifier par les saintes Écritures et par des principes anabaptistes et antitrinitaires, firent décapiter à Bâle en 1529. Hetzer tenait ses opinions sur la Trinité et sur la personne du Christ de son contemporain *Jean Denk*, du Palatinat, mort de la peste, à Bâle, en 1528. Ce Denk, panthéiste mystique, considérait le Logos comme la totalité des âmes humaines, parvenue dans Jésus à l'apogée de son développement. Il niait par conséquent expressément la préexistence du Logos, la divinité de Jésus et la trinité des personnes en Dieu. Hetzer avait consigné ses opinions dans un écrit que Zwingle supprima, et on les trouve exposées dans un cantique spirituel dont Bock, dans son Histoire des Antitrinitaires (1), a conservé les vers suivants :

« Je suis seul le Dieu unique,
« Qui sans secours ai créé toutes choses.
« Demandes-tu combien nous sommes?
« Je suis seul, nous ne sommes pas trois. »

(1) *Historia Antitrinitar.*, II, p. 234.

Jean Campanus, qui mourut en prison, à Clèves, paraît avoir été plus Arien que Hetzer; il considérait le rapport du Père et du Logos comme une sorte de lien conjugal, et ne voyait dans le Saint-Esprit qu'un écoulement impersonnel des deux.

La doctrine de *David Georgs* ou *Joris*, de Delft, en Hollande, eut plus de portée. Conformément à ses principes mystiques, il rejetait le dogme de la Trinité et admettait un terme moyen entre le sabellianisme et le panthéisme du moyen âge d'Amaury de Bène. « Dieu, dit-il, est en lui-même une unité non distincte et impersonnelle; mais il s'est personnifié en trois hommes (Moïse, Élie et le Christ, ou Moïse, David et le Christ), et ces trois hommes représentent trois âges du monde. » Joris mourut à Bâle (1556), où il avait passé obscurément ses dernières années; on ne reconnut la perfidie de sa doctrine qu'après sa mort, et les Bâlois l'exhumèrent et le brûlèrent publiquement (1559).

A ces sectaires appartient aussi *Servet*, brûlé à Genève en 1553, à la demande de Calvin. Servet, ou plutôt Reves, Espagnol, né à Villanueva, en Aragon, étudia assidûment les Pères antérieurs à Nicée, s'occupa plus tard à Paris de mathématiques, de philosophie et de médecine. Sa doctrine, composée d'éléments très-disparates, est renfermée dans ses deux écrits principaux : *de Trinitatis erroribus* et *Restitutio Christianismi*. Il associait le sabellianisme à la doctrine de Paul de Samosate. Dieu, comme unité non distincte, est Père; se manifestant dans l'homme Jésus, il est la Parole; Jésus pénétré par la parole est le Fils; Dieu enfin, comme force pénétrant toutes les créatures et surtout l'âme humaine, est l'Esprit-Saint, qui est une personne comme les deux autres, en tant qu'un ange en est l'organe. Plus tard il modifia sa doctrine dans un sens platonicien. Dieu est l'être de toutes choses; il se révèle par le Logos; le Logos porte les idées de toutes choses en lui; il se communique aux choses par l'Esprit, qui se nomme aussi, et pour ce motif, l'âme du monde. Servet est théosophe et partiellement patripassien, lors même qu'il conçoit le corps du Logos comme céleste et divin. On voit déjà dans l'obscur mysticisme de Servet des éléments rationalistes; ceux-ci cependant sont plus prononcés dans quelques exilés italiens qui s'arrêtèrent d'abord dans l'État de Venise, plus tard en Suisse. Parmi eux il faut citer surtout *Lelio Socino* (Socin) et son neveu *Fausto Socino*, qui appartiennent tous deux à la première classe (celle des *Unitaires*) que nous avons distinguée plus haut; puis *Ochino*, qui se prononça formellement contre tout système trinitaire. Au côté opposé nous trouvons d'autres Italiens hérétiques, tels que *Gribaldo Biandrata*, et surtout *Gentile*, décapité à Berne en 1566, qui professèrent, les uns une sorte de trithéisme, les autres une espèce d'arianisme, niant d'une manière équivoque la personnalité de l'Esprit. Ces antitrinitaires italiens formèrent entre eux une association secrète, d'abord à Vicence, puis en Suisse. Ce ne fut que plus tard, dans la seconde moitié du seizième siècle, qu'ils parvinrent à former une communauté en Pologne. On les nomma *Sociniens*, parce que Faust Socin, se servant des papiers laissés par Lelio, chercha à justifier théologiquement les principes de la secte qu'avait fondée son oncle. Ses nombreux écrits se trouvent, avec d'autres ouvrages sociniens, dans la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*. D'après leur plat rationalisme, Jésus n'est qu'un homme, et le Logos ainsi que l'Esprit-Saint ne sont en lui que des opérations divines et impersonnelles. Chassés de Pologne, les Sociniens parvinrent avec plus ou moins de succès à s'établir en Transylvanie, dans le Palatinat, dans

les Pays-Bas, en Prusse, en Brandebourg et en Silésie. Peu à peu ils disparurent et se fondirent dans les autres communautés protestantes.

Swedenborg adopta aussi l'antitrinitarisme et se rapprocha de la forme sabellienne (1). Mais l'antitrinitarisme trouva meilleur accueil, au commencement du dix-huitième siècle, chez les théologiens rationalistes et les partisans de la théologie spéculative, chez les premiers sous la forme du socinianisme de la première classe, chez les seconds sous la forme du sabellianisme. La secte socinienne reparaît aujourd'hui et aspire à reprendre une existence formelle et ecclésiastique dans le symbole des rationalistes qui se nomment « *les Amis de la lumière* (2). » D'un autre côté, *Schleiermacher* s'est posé comme défenseur de la théologie spéculative en adoptant le sabellianisme. Il pense que le sabellianisme enseigne précisément ce qu'il y a de plus chrétien dans la doctrine du Christ, sans blesser le monothéisme, en même temps qu'il permet d'éviter les insolubles difficultés de la doctrine orthodoxe (3). Mais Schleiermacher, d'un côté, comme les anciens Artémonites et comme Paul de Samosate, ne s'élève pas au-dessus de la pure humanité de Jésus-Christ, et, de l'autre, il met en péril l'indépendance de Dieu vis-à-vis du monde, et tombe nécessairement dans le panthéisme ou dans le dualisme (4).

Une autre doctrine théologico-philosophique qui prétend se rattacher aux dogmes de l'Église, mais qui n'est au fond qu'une idee essentiellement panthéistique et sabellienne de la Trinité, est celle de *Hegel* et de son école. Ce que Sabellius appelait autrefois Monas, Μονάς, Dieu, Unité sans distinction, Hégel l'appelle Père ; l'expansion sabellienne de cette unité, l'apparition du Logos, est ici la position du monde hors du Père, et s'appelle Fils ; enfin le retour du Logos au Père, dans Sabellius, est ici le retour du monde en Dieu et s'appelle Esprit ; de telle sorte que, dans ces trois relations différentes, l'Être unique et divin, obscur d'abord en lui-même, se pose, se détermine, arrive à la conscience de lui-même et se parfait par cette connaissance. Strauss, dans sa *Doctrine chrétienne* (1), a fait ressortir la contradiction de cette trinité hégélienne avec le dogme strict de la Trinité de l'Église.

Quant aux antitrinitaires protestants antérieurs, voyez Trechsel, *les Antitrinitaires prot. avant Faust Socin*, Ier liv., Heidelb., 1839, et IIe liv., 1844. Cf. Möhler, *Symbolique*, 5e éd., 604.

RIESS.

ANTITYPE. *Voyez* TYPE.

ANTOINE (SAINT), surnommé le Grand, né, en 251 après J.-C., de parents pieux et riches, à Coman, près d'Héraclée, dans la haute Égypte, fut porté dès son bas âge à embrasser la vie érémitique, à peu près inconnue jusqu'à lui. La parole vivante de l'Église, la contemplation de la nature, la pureté des mœurs, la retraite du monde, le recueillement intérieur, tels furent les maîtres et les guides d'Antoine, qui ne reçut pas d'autre éducation scientifique. A l'âge de vingt ans, ayant perdu ses parents et entendu citer à l'Église les paroles du Sauveur (2) : « Voulez-vous être parfait : vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, et faites-vous un trésor dans le ciel ; puis venez et suivez-moi, » il prit ces paroles à la lettre, les accomplit selon leur esprit, se retira dans le désert, où il vécut comme

(1) Mœhler, *Symbolique*, 5e éd., p. 575.

(2) Conf. la *Revue trim. de Tubing.*, 1841, 2e trim., 257 sq.

(3) V. *Theol. Zeitschrift* de Schleiermacher, de Wette et Lücke, pars 3, p. 295, et *Doctrine chrét.*, II, 532.

(4) *Voy.* pour les détails *Revue trim. de Tubing.*, ann. 1842, p. 11 et 68.

(1) I, 490.

(2) *Matth.*, 19, 21.

un ascète, s'occupant de prière et de travaux manuels. Satan l'attaqua corporellement et spirituellement. Sorti victorieux de ces rudes épreuves par la prière et la mortification, il s'enfonça plus avant encore dans le désert, et passa vingt ans dans une caverne, étonnant le monde et ses amis, souvent empressés autour de lui, par son genre de vie extraordinaire, par son imperturbable sérénité et par ses miracles. Lors de la persécution de Maximin, en 311, il confessa hardiment sa foi à Alexandrie, et attendit la fin de la tempête (312) pour rentrer dans le désert, vers le mont Colzin, plus tard mont S.-Antoine, où il continua sa vie de prière, d'austérités et de travail. Ce fut à cette époque que Dieu lui accorda le don de prophétie, qu'il vit les destinées de l'Église et prédit les ravages de l'arianisme. Sa sublime simplicité réduisait au silence les païens qui accouraient pour l'entendre ; il opposait avec le bon sens du génie, aux objections des savants entichés des rêveries de la Grèce, une doctrine simple et forte, fondée sur les vrais rapports de la raison et de la foi, de la lettre et de l'esprit, de l'intelligence et de Dieu, par et dans le Christ. Sa renommée s'étendit si loin qu'en 337 Constantin le Grand et ses deux fils, Constance et Constant, lui écrivirent pour obtenir ses prières. S. Jérôme raconte que S Antoine, âgé de quatre-vingt-dix ans, poussé par l'esprit de Dieu, alla trouver S. Paul l'ermite (1), qui avait cent treize ans, et qui vivait depuis quatre-vingt-dix ans dans le désert, pour lui rendre les derniers devoirs et l'ensevelir. S. Antoine, âgé de cent cinq ans, fut à son tour rappelé à Dieu, le 17 janvier 356, selon les plus anciens martyrologes, après une vie aussi simple qu'austère, sans avoir connu la caducité de l'âge ni les défaillances de la nature. On l'enterra humblement et

(1) *Voy*. ce mot.

en silence. Il avait défendu qu'on l'embaumât, voulant fuir la vanité jusqu'au delà de la tombe. Il avait légué son manteau à S. Athanase, son vêtement de poil à l'évêque Sérapion : c'était tout son héritage. En 561 on découvrit son corps, on le porta à Alexandrie, et, après la conquête de l'Égypte par les Sarrasins, en 635, on le transféra à Constantinople ; de là, vers la fin du dixième ou du onzième siècle, dans le diocèse de Vienne, où il fut déposé dans l'église du prieuré de la Motte-Saint-Didier, qui devint plus tard le siége principal de l'ordre de S.-Antoine (1). En 1491 ces reliques furent transportées à Arles, dans l'église paroissiale de S.-Julien. Un grand nombre de miracles furent opérés par ces dépouilles sacrées, entre autres, vers 1089, la guérison de la maladie de peau appelée feu S.-Antoine, miracles qui mirent son culte en grand honneur ; mais son miracle permanent fut l'ordre religieux qu'il avait fondé.

ANTOINE (ORDRE DE S.-), ANTONINS OU ANTONISTES. Il y eut bien, avant S. Antoine, quelques ermites ou anachorètes poussés au désert, les uns par les persécutions dont les Chrétiens étaient l'objet, les autres par le désir de la solitude et de la vie contemplative. Toutefois, S. Antoine est le vrai fondateur de la vie cénobitique ; il est le premier maître autour duquel se réunirent des disciples pour être instruits, dirigés, et pour vivre sous une autorité commune dans l'obéissance, la chasteté et la pauvreté. C'est de cette première réunion que se répandit, comme un grain de senevé qui devient un grand arbre, la règle de la vie monastique, d'Orient en Occident, à l'époque où quelques moines de S.-Antoine accompagnèrent S. Athanase dans son voyage de Rome (2). Ce qui fait en outre réellement de S. Antoine le père de

(1) *Voy* ce mot.
(2) *Voy*. ATHANASE (S.) et la *Vie de S. Antoine*, écrite par S. Athanase.

la vie cénobitique, c'est l'exemple qu'il donna; c'est sa vie qui fut, pour tous les siècles, le type parfait du monachisme. Les trois grands vœux qui devinrent la base de la règle monastique furent en lui le besoin d'une âme toute consacrée à Dieu, luttant victorieusement contre les tentations du corps, les séductions de l'esprit, les révoltes de la volonté, et parvenant à se sanctifier dès ce monde en glorifiant chaque jour le Seigneur. Ce fut par ses exemples plus que par ses paroles, par ses avis plus que par ses ordres, que S. Antoine attira et maintint autour de lui des milliers d'imitateurs. Il ne leur donna pas de règle particulière; sa vie fut leur loi. Cependant il y a plusieurs couvents schismatiques de Maronites, de Cophtes, de Jacobites et d'Arméniens qui se vantent de posséder la règle authentique de notre saint, règle qui se confond avec celle de S. Basile. S. Antoine fonda d'abord le couvent de Phaium, près du Nil, qui ne consistait primitivement qu'en un certain nombre de cellules dispersées, appelées Laures. Ce fut ensuite dans le voisinage d'Aphrodite, dans l'Égypte centrale, que l'ascétisme chrétien établit son siége principal. Les cénobites vivaient ou dispersés dans des cavernes, ou réunis dans une communauté, sous la direction de S. Antoine, qui jusqu'à la fin de sa vie leur distribua ses avis, ses leçons, ses encouragements. Rufin rapporte qu'il eut six mille moines sous ses ordres.

Il prévit clairement la décadence de la vie monastique. « Il viendra un temps, dit-il à ses disciples, où les moines se construiront de magnifiques édifices dans les villes, chercheront les aises de la vie, et ne se distingueront plus des hommes du monde que par leur habit. Malgré cette décadence universelle, il s'en trouvera toujours quelques-uns qui conserveront l'esprit de leur état. Leur couronne sera d'autant plus magnifique que leur vertu n'aura pas succombé aux scandales qui les auront entourés. »

Les Antonins proprement dits furent créés à l'occasion de la maladie appelée feu S.-Antoine. Un gentilhomme français, nommé Gaston, ayant obtenu la guérison de son fils par l'intercession du saint devant les reliques duquel il avait prié avec ferveur à la Motte-Saint-Didier, fonda un hôpital à côté de cette église et fut le premier avec son fils à y soigner les malades. C'est ainsi que naquirent les Antonins ou Hospitaliers de S. Antoine, confirmés par le Pape Urbain II au concile de Clermont en 1096, et constitués formellement par Boniface VIII (1208) en un ordre, sous la règle des chanoines réguliers de S. Augustin, avec un costume noir et une croix en émail bleu. Les Antonins se fondirent en 1777 avec les chevaliers de Malte. HAAS.

ANTOINE (FEU SAINT-). C'était une maladie qu'au moyen âge on craignait autant que la lèpre. Elle fut observée pour la première fois en 945 et devint très-fréquente dans le siècle suivant. Les membres atteints par la maladie devenaient noirs, se desséchaient comme s'ils avaient été brûlés, ce qui fit donner le nom de feu, feu sacré, à cette maladie, répandue en France et en Italie. Les habitants de Vienne eurent recours, avec succès, à l'intercession du patriarche des moines, dont ils possédaient les reliques, et depuis lors on représenta souvent S. Antoine portant du feu dans la main, et on lui dédia un grand nombre d'églises. Dans beaucoup de villes, et particulièrement à Florence, on laissa en l'honneur du saint les porcs errer en liberté, et personne n'aurait osé porter la main sur ces animaux. Un hôpital de malades fut créé à Vienne, et desservi par les Antonins (1). *Voy.* Héfélé, *de l'Influence du*

(1) *Voy.* l'art. précédent.

Christ. sur l'esprit de communauté. Revue trim. de Tub., 1842, n° 4.

ANTOINE DE FLORENCE (S.), nommé plus souvent S. ANTONIN, à cause de sa petite stature, fut remarquable par son savoir et sa sainteté. Né de parents considérés, à Florence, en 1389, il montra dès le bas âge de pieuses dispositions et entra à seize ans dans l'ordre des Dominicains. Un zèle ardent pour les austérités de la vie claustrale et le don spécial qu'il avait d'inspirer, par de douces paroles et de bienveillantes manières, le goût de la règle aux autres, lui conquirent rapidement la confiance de ses confrères. A peine ordonné prêtre il fut envoyé en qualité de prieur dans plusieurs couvents de son ordre, qu'il ramena à une sévère discipline par ses avis et ses exemples. Toutefois, en vrai Frère prêcheur, il ne négligea pas le ministère de la parole; sa douceur évangélique l'y rendait spécialement apte, et lui faisait exercer sur les âmes une merveilleuse influence. Il unissait aux vertus d'un moine austère une vive intelligence des affaires ecclésiastiques; aussi l'appelait-on souvent au tribunal de la Rote, à Rome, pour profiter de ses lumières, et le Pape Eugène IV l'envoya comme théologien papal au concile de Florence, pour participer aux conférences relatives à l'union des Grecs. Après le concile, Antonin reprit ses fonctions de réformateur de la discipline monastique, jusqu'au moment où, en 1446, le Pape l'éleva au siége archiépiscopal de Florence. Il fallut les ordres les plus formels du souverain pontife pour le faire accepter. Antonin, devenu archevêque, resta moine, vivant dans la pauvreté la plus apostolique, consacrant tous ses revenus à la fondation d'établissements charitables et au soutien des nécessiteux. En même temps il continua de prêcher avec assiduité. Il montait en chaire tous les dimanches et tous les jours de fête. Malgré sa renommée comme moine, archevêque et prédicateur, rien n'égale celle qu'il obtint comme directeur des consciences. Les pécheurs les plus endurcis ne pouvaient résister à sa parole, et l'on venait de tous côtés pour obtenir, dans les cas difficiles, les avis et les instructions d'Antonin le *Conseiller*. Le Pape Eugène l'appela à Rome pour se confesser à lui et mourir dans ses bras (1447). Antonin se montra en vrai père de son peuple pendant la peste et la famine qui dévastèrent Florence en 1448, et après le tremblement de terre qui ruina près d'un quart de la ville en 1453. Il mourut le 2 mai 1459, et fut, depuis Adrien VI, honoré comme un saint.

S. Antonin a laissé un nom cher à l'Église, non-seulement par ses vertus, mais encore par ses écrits, dans lesquels il se montre surtout homme pratique. Il ne s'inquiète pas tant des progrès de la science que des besoins des consciences et des moyens de les satisfaire. C'est à ce point de vue principalement que sont composées ses trois Sommes : 1° *Summa confessionalis*, imprimée pour la première fois à Rome en 1471, in-4; 2° *Summa theologica*, grande compilation de morale, extraite des ouvrages des Pères, des scolastiques et des conciles, et entremêlée de recherches et de dissertations philosophiques, canoniques et casuistiques, très-souvent réimprimée, par exemple en 1740, à Vérone, par les frères Ballerini, en 4 vol. in-fol.; 3° *Summa historialis*, la plus grande chronique du moyen âge, riche en notices sur l'histoire ecclésiastique, commençant à la création du monde et se terminant à la dernière année de la vie du saint. Ce n'est aussi qu'une vaste compilation dans laquelle sont réunis de nombreux matériaux, mais sans véritable critique. Dans l'histoire de Constantin le Grand, à propos de sa donation (*Donatio Constantini*), Antonin subit cependant l'influence critique de Laurent Valla

et manifesta lui-même des doutes au sujet de la vérité de cette donation. Schröck (1) a justement remarqué que la Somme historique devient d'autant plus sûre qu'elle se rapproche davantage du siècle de l'auteur. S. Antonin a réuni de nombreux et solides matériaux sur les événements de l'Italie pendant les siècles les plus rapprochés de lui. La Somme historique a été, comme les autres ouvrages de S. Antonin, très-souvent réimprimée; la meilleure édition de ses œuvres complètes est celle publiée par Mamachi et Remedelli, en 8 volumes in-fol., Florence, 1741.

Les autres écrits de S. Antonin ont moins d'importance. On a réimprimé à part plusieurs traités spéciaux de la Somme théologique. On trouve dans les Bollandistes, 1er vol. du mois de mai, p. 311, une vie détaillée du saint (*Franciscus Castilionensis*, *Vita Antonini*), avec des notes de Papebrock. Les Bollandistes ont donné dans le 7e volume de mai, p. 553, quelques suppléments et une vie abrégée, mais ancienne, du saint; on y trouve aussi un portrait gravé de S. Antonin. En outre, les frères Ballerini ont donné des détails sur l'archevêque de Florence dans leur édition de sa *Summa theologica*, ainsi que le P. Échard, dans son ouvrage : *Script. Ord. Præd.*, t. I, p. 818.

HÉFÉLÉ.

ANTOINE de LÉBRIDJA ou NEBRISSENSIS. *Voyez* LÉBRIDJA.

ANTOINE DE PADOUE (S.) vit le jour à Lisbonne, en 1195; il se nommait d'abord Ferdinand; il prit le nom d'Antoine en entrant dans l'ordre des Franciscains, et son surnom lui vint de la ville qui possède ses reliques. Ses parents, aussi vertueux que nobles d'origine, convaincus de l'importance d'une bonne éducation, prirent un soin extrême de celle de leur enfant. A l'âge de quinze ans, Antoine entra dans un couvent de chanoines réguliers de Saint-Augustin, près de Lisbonne; il n'y resta pas longtemps : les nombreuses visites qu'il y recevait de ses parents lui semblèrent nuire au recueillement dans lequel il voulait vivre, et, ayant obtenu la permission de ses supérieurs, il se rendit à Coïmbre, où son ordre avait une maison, y continua ses études avec un zèle infatigable, en se livrant avec une ferveur non moins grande à la prière, à la contemplation, à la méditation, à la lecture des livres saints, donnant à tous des exemples d'édification, et se préparant par cette vie sérieuse à embrasser un genre de vie plus sévère encore. Il y avait huit ans que l'infant de Portugal, Don Pedro, avait apporté de Maroc à Coïmbre les reliques de cinq missionnaires de l'ordre de Saint-François; leur vue fit une telle impression sur notre saint qu'il fut saisi d'un ardent désir d'entrer dans l'ordre de Saint-François et de marcher sur les traces de ces missionnaires. Ses confrères cherchèrent d'abord à le détourner de son projet par leurs représentations et leurs prières, puis par des reproches et des moqueries; mais rien ne put l'ébranler. En 1221 il obtint l'autorisation de réaliser son projet, et, après une préparation convenable, son zèle le poussa en Afrique, pour y annoncer l'Évangile aux Maures. Une maladie le força bientôt à rentrer en Espagne, mais les vents contraires le firent relâcher à Messine. Ayant appris que S. François tenait précisément alors un chapitre général à Assise, il parvint non sans peine à s'y rendre. Les entretiens de ce grand homme inspirèrent à Antoine le projet de demeurer en Italie; mais sa chétive apparence et le soin qu'il mettait à cacher sa valeur réelle le firent d'abord repousser partout. Cependant un Gardien nommé Gratiani consentit à l'envoyer dans un petit couvent près de Bologne. Il y reprit

(1) *Hist. de l'Égl.*, t. XXX, p. 322.

sa vie austère, cachant humblement son savoir et les dons extraordinaires que Dieu lui avait départis, jusqu'à ce qu'un jour, s'étant rencontré avec des Dominicains à Forli, son Gardien le chargea d'improviser un sermon. Autant il avait eu de chagrin à s'y résoudre, autant ses auditeurs éprouvèrent de surprise de son éloquence douce et forte à la fois. S. François d'Assise, ayant reconnu le mérite de ce nouveau disciple, l'envoya à Verceil pour y étudier la théologie, qu'au terme de ses études il fut chargé d'enseigner successivement à Bologne, Toulouse, Montpellier et Padoue. Ces leçons ne l'empêchaient pas de consacrer chaque jour quelques heures à l'enseignement du peuple; bientôt même il quitta toute autre occupation et se voua uniquement à la direction des âmes. La nature et la grâce l'y avaient préparé, car il était doué de toutes les qualités naturelles qui constituent le prédicateur chrétien, et sa conduite entière était une prédication vivante de l'Évangile; la foule qui entourait partout sa chaire, en Italie, en France, en Espagne, était telle que souvent il était obligé de prêcher en rase campagne. Il était aussi infatigable et non moins heureux dans le ministère du confessionnal; il rendit les plus grands services aux Franciscains, en conjurant de tout son pouvoir le malheur qui menaçait l'Ordre, lorsqu'il vit Élie, son second général, plus imbu des tendances du siècle que de l'esprit de S. François, autoriser des abus qui ruinaient de fond en comble l'institution primitive du patriarche. Parmi les Provinciaux et les Gardiens de l'ordre, les uns s'entendaient avec Élie; les autres, attristés, mais intimidés, gardaient le silence; d'autres enfin se prononçaient nettement contre toutes les innovations. A la tête de ces derniers se placèrent S. Antoine et un anglais nommé Adam. La fuite seule put les arracher aux violences qu'Élie méditait contre eux. Ils portèrent leur cause devant le Pape Grégoire IX. Élie fut trouvé coupable, déposé, et, malgré ce jugement, il sut, grâce à ses intrigues et à son hypocrisie, se faire réélire général, en 1236. S. Antoine, après avoir obtenu du Pape l'autorisation de renoncer à sa charge de Provincial de la Romagne, quitta Rome et se rendit à Padoue, où il prêcha le carême. Ce fut le terme de sa vie apostolique. Après s'être préparé silencieusement à la mort, objet de ses désirs, et avoir reçu à Padoue les derniers sacrements, il expira le 13 juin 1231, à peine âgé de trente-six ans. D'innombrables miracles manifestèrent la sainteté d'Antoine, et le Pape Grégoire IX le canonisa en 1232. Trente-deux ans après sa mort on construisit en son honneur une magnifique église à Padoue, et on y déposa ses reliques. Au moment de la translation de son corps, toutes les chairs avaient disparu; sa langue seule était restée intacte.

FRITZ.

ANTOINE (PAUL-GABRIEL), Jésuite, tint un rang élevé parmi les théologiens du siècle dernier. Sa *Théologie morale*, en 3 volumes, a longtemps servi de traité élémentaire dans les séminaires de France, d'Italie et d'autres pays; elle est encore en usage dans certains diocèses; elle parut d'abord à Nancy, 1731, puis à Paris, 1736, et eut rapidement plusieurs éditions. L'auteur est sévère et se prononce fortement contre le probabilisme. Il ne manqua pas d'adversaires. Cassien Fenici l'attaqua dans son écrit: *Theologiæ ascetico-moralis institutiones*. Toutefois la *Théologie morale* du P. Antoine conserva son autorité, et obtint même l'insigne honneur d'être désignée par le Pape Benoît XIV comme manuel d'enseignement au collége de la Propagande. Il composa en outre la *Theologia universalis* (Pont-à-Mousson, 1725; Nancy 1732; Paris, 1740; Mayence, édition améliorée par P. Offermann), ouvrage qui eut le mé-

rite de réfuter complétement les erreurs de Fébronius. Il écrivit enfin plusieurs œuvres ascétiques en français, et publia les *Œuvres spirituelles* du P. Caussade. Né à Lunéville en 1679, le P. Antoine mourut en 1753, à Pont-à-Mousson, où il avait longtemps enseigné la théologie.

Comte de Scherer.

ANTOINE ULRICH, *duc de Brunswick-Lunebourg*, naquit le 4 octobre 1633 à Hitzacker, où demeurait alors son père, et où il fut fort bien élevé. En 1685 son frère Auguste-Rodolphe l'associa à la régence, qu'à la mort de celui-ci, en 1704, il occupa seul. On ne peut méconnaître ses talents, son savoir et sa sincère piété. Parmi ses productions poétiques on distingue deux romans, *Aramena* et *Octavia*, qui eurent du succès. Il composa aussi un grand nombre de cantiques spirituels, que sa mère mit en musique, et beaucoup de drames tirés de l'histoire sainte et de l'histoire profane. Toutefois il s'appliqua surtout à l'étude de la religion chrétienne et de ses origines. Il eut de bonne heure des doutes sur sa confession, et détermina sa nièce Élisabeth-Christine, fille de son plus jeune frère, Louis-Rodolphe, à embrasser la religion catholique, au moment où l'archiduc Charles d'Autriche demanda sa main. Il eut de nombreuses et longues conférences, sur les points de dissidence des diverses Églises, avec les principaux théologiens catholiques et non catholiques de son temps, procédant avec une extrême prudence dans une affaire aussi capitale. Il soumit à plusieurs théologiens et à diverses universités célèbres de sa confession cette demande : « Peut-on se sauver dans l'Église catholique ? » Helmstädt et Fabricius répondirent affirmativement, ainsi que le célèbre Thomasius, qui néanmoins ajouta, avec l'habileté qu'il mettaitt oujours à adoucir les zélateurs protestants, que, malgré la persuasion où il était qu'on pouvait se sauver dans l'Église catholique, il ne conseillait à aucun protestant de se faire catholique, pas plus qu'à aucun catholique d'embrasser le protestantisme

Cette déclaration réjouit vivement Antoine Ulrich, et depuis lors il se rattacha davantage aux prêtres catholiques, entre autres à Rodolphe-Guillaume May, chanoine de Hildesheim, élève de la Propagande de Rome, et au Père Amédée Hamilton, Théatin, issu d'une ancienne famille de ce nom. Le 10 janvier 1710, Antoine remit secrètement, dans son palais, entre les mains de l'official de l'évêché de Brunswick, sa profession de foi, qui fut immédiatement notifiée au nonce à Vienne et au Pape. Clément XI adressa un bref de félicitation au duc, qui, le 11 avril, fit solennement, et sur la demande du Pape, son abjuration devant l'archevêque électeur de Mayence, alors à Bamberg.

Néophyte ardent, il avait naturellement à cœur la propagation de la foi qu'il venait d'embrasser. Il rédigea un Mémoire remarquable sur les *Cinquante Motifs* qui doivent faire donner à la religion catholique la préférence sur toutes les autres confessions, conviction qu'il chercha à répandre surtout dans sa propre maison, où ses efforts furent bénis, car sa plus jeune fille, Henriette-Christine, abbesse du couvent noble luthérien de Gandersheim, devint catholique, le 10 août 1712, ainsi que sa sœur aînée Augusta-Dorothée, femme du comte Antoine Günther de Schwarzbourg, qui se convertit immédiatement après la mort de son mari (31 décembre 1715).

Il garantit à l'Église catholique la jouissance de ses droits, le libre exercice de son culte, dans ses États, principalement par la célèbre ordonnance ecclésiastique du 27 janvier 1710 et la

solennelle déclaration de ses fils du 3 février 1714. Le 12 mars il publia l'acte par lequel il assurait à l'Église catholique différentes donations et confirmait certains droits jusqu'alors contestés. Après une vie longue, active et pieuse, saintement préparé à mourir et muni de tous les secours de l'Église, Antoine Ulrich s'endormit dans le Seigneur à la suite d'une maladie de sept jours, le 27 mars de la même année.

HAAS.

ANTONIN LE PIEUX, né à Lanuvium, en l'an 86 après J.-C., arriva peu à peu aux plus hautes fonctions de l'État, et finit par être adopté par l'empereur Adrien et créé César. Il donna des preuves de la bonté de son caractère, dès le règne d'Adrien, en sauvant un grand nombre de sénateurs dont l'exécution avait été ordonnée, en empêchant l'empereur, tourmenté par une grave maladie, de se donner la mort. Monté sur le trône en 138, il devint un second Numa Pompilius et le vrai père de la patrie. « J'aime mieux, disait-il, conserver un seul citoyen que de tuer cent ennemis. » Pendant son règne de vingt-trois ans l'empire jouit d'une paix profonde, à peine interrompue par quelques combats contre les Maures, les brigands de Bretagne, les Germains et les Daces. Cet amour de la paix le mit en haute considération parmi les peuples et les rois les plus éloignés, qui, les uns et les autres, le prirent souvent pour arbitre. Toutes les provinces étaient florissantes. Il fit une vérité de cette parole qu'il avait dite : « Un prince ne doit rien avoir à lui ; il faut qu'il consacre tout au bien général, » en aidant de sa fortune les particuliers, les villes, les provinces, les caisses mêmes de l'État. Donnant tout aux autres, il ne se permettait aucun luxe pour lui-même.

Le sort des Chrétiens devint supportable sous ce prince éclairé et pacifique. Divers accidents, une inondation du Tibre, un tremblement de terre en Grèce et dans plusieurs îles, des incendies, etc., etc., furent attribués par les païens à la colère des dieux offensés, et excitèrent contre les Chrétiens le ressentiment et la vengeance du peuple. Antonin s'opposa énergiquement à ces dispositions malveillantes, défendit à toutes les villes de Grèce, et spécialement aux habitants de Larisse, de Thessalonique et d'Athènes, de persécuter les Chrétiens. Il est possible que l'apologie de S. Justin, écrite avec une noble hardiesse, contribua à éveiller l'attention de l'empereur sur la conduite du peuple à l'égard des Chrétiens. Eusèbe (1) nous a conservé un édit adressé à l'assemblée des députés de l'Asie Mineure (πρὸς τὸ κοινὸν τῆς 'Ασίας), qu'il donne comme provenant d'Antonin. Il y est dit entre autres choses : « Quiconque à l'avenir sera accusé d'être Chrétien et poursuivi par ce motif, qu'on l'absolve quand il se montrerait manifestement Chrétien, et qu'on punisse l'accusateur. » Mais rien n'établit l'authenticité de cet édit, qui paraît avoir été, sinon absolument inventé, ou interpolé, du moins altéré par une fraude pieuse, afin de donner le moyen d'invoquer contre des princes persécuteurs l'autorité d'un empereur si renommé par sa justice. Mais, tel qu'il est, il reste comme témoignage de la conduite modérée d'Antonin ; car on ne lui aurait pas attribué un édit aussi favorable aux Chrétiens si ceux-ci avaient eu à souffrir sous son règne.

FRITZ.

ANVERS (POLYGLOTTE D'). *Voy.* POLYGLOTTE.

APELLES et les **APELLITES**. Apelles était le disciple le plus renommé du gnostique Marcion ; il vécut et enseigna longtemps à Rome, vers le milieu du second siècle, demeura ensuite quelque

(1) *Hist. eccl.*, IV, 13.

temps à Alexandrie et apprit à y connaître la gnose égyptienne. Il en résulta qu'il abandonna la doctrine de Marcion et y substitua un système particulier, assez ressemblant d'ailleurs à celui de Valentinien. Il cherchait notamment, comme Valentin, à renverser le dualisme. Il est vrai que le fondateur du monde ou le démiurge est aussi, pour lui, un Æon inférieur; mais cet Æon agit sous l'influence de l'Æon suprême, Soter ou le Christ, dont il tint les idées divines que la création devait réaliser et objectiver. Les âmes, selon lui, sont des êtres d'une origine supérieure, déchus et emprisonnés dans des corps matériels par suite de leurs désirs sensuels. Lorsque le démiurge s'aperçut que le monde qu'il avait créé conformément aux idées divines allait s'éloignant de plus en plus de ces types célestes, il pria le Dieu suprême d'envoyer le Soter ou le Libérateur, et celui-ci, c'est-à-dire le Christ, descendit dans un corps éthéréen, qu'il déposa après son ascension. Il y a dans la Bible, disait Apelles, des choses qui sont de pure invention, des mensonges; d'autres au contraire découlent du démiurge dirigé par Soter. Enfin Apelles se rendit célèbre par cette assertion qu'on peut se sauver dans tous les partis religieux, pourvu qu'on croie au Christ et qu'on pratique de bonnes œuvres. Tertullien reproche à Apelles des excès charnels (1); mais il paraît s'être trompé, car Rhodon, contemporain d'Apelles et son adversaire décidé (2), rend hommage à sa moralité. Apelles, selon tous les témoignages, vivait dans un commerce purement spirituel avec la vierge Philumène, et la tenait pour divinement inspirée. Tertullien crut probablement qu'il en était ici comme de Simon le Mage et d'Hélène. V. des détails dans Néander, *Développem. génér. du système gnostique*, p. 323, et Matter, *Gnosticisme.*

(1) *De Præscript.*, c. 30 et c. 6. *De Carne Christi*, c. 6.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 13.

APHARSACHÉENS, APHARSÉENS, APHARSATACHÉENS (אֲפַרְסְכָיֵא, אֲפַרְסַתְכָיֵא, אֲפָרְסָיֵא), peuples qui, suivant Esdras (1), après la délivrance des dix tribus de l'exil d'Assyrie, furent transplantés sur le territoire du royaume d'Israël. On n'en sait pas autre chose, si ce n'est qu'ils s'unirent aux Samaritains pour empêcher les Israélites de reconstruire le temple, sous Zorobabel

APHEC (אֲפֵק ou אֲפִיק, Juges, 1, 31). 1° Ville de la tribu d'Aser (2), probablement identique avec Aphaca (Ἄφακα), dans Eusèbe (3) et Sozomène (4), située près du Liban, célèbre par un temple de Vénus, connue encore aujourd'hui sous le nom d'Afka.

2° Ville située à l'est de la mer de Galilée, où le Syrien Benadab perdit une bataille contre les Israélites (5), et où se trouve encore un endroit nommé Pheik.

3° Ville de la tribu d'Issachar, dans le voisinage de laquelle Saül perdit contre les Philistins une dernière bataille et la vie (6).

4° Ville dans le voisinage d'Eben-Haëser (Pierre du Secours), où, au temps de Samuel, les Philistins vinrent camper en face des Israélites (7), car Eben-Haëser était, suivant le livre des Rois, au sud de la Palestine (8), entre Marphath et Sen. Il ne faut pas confondre cet Aphec avec Apheca (9), dont il est question au livre de Josué, et qui était situé, à ce qu'on peut conclure des lieux qui l'entourent (10), au sud de Jérusalem, dans la proximité d'Hébron. WELTE.

(1) 4, 9; 5, 6.
(2) *Jos.*, 19, 30.
(3) *Vit. Const.*, III, 55.
(4) *Hist. ecclés.*, XI, 5.
(5) III *Rois*, 20, 26 sq.
(6) I *Rois*, 29, 1 sq.
(7) *Ibid.*, 4, 1.
(8) *Ibid.*, 7, 12.
(9) *Jos.*, 15, 53.
(10) Loc. cit.

APHTHARTODOCÈTES. Une secte en engendre toujours une autre. Les monophysites ne furent pas longtemps sans se subdiviser en diverses sectes, dont, au sixième siècle, les *Sévériens* et les *Julianistes* furent les principales. Sévère, patriarche monophysite d'Antioche, et Julien, évêque d'Halicarnasse, qui avait trouvé un asile à Alexandrie, sous l'empereur Justin, en 518, ne purent s'entendre sur la solution de cette question posée par un moine, en 519 : « Le corps de Jésus-Christ a-t-il été corruptible ou incorruptible ? »

Sévère et ses adhérents soutenaient la corruptibilité, d'où le nom de φθαρτολάτραι ou *corrupticolæ*, adorateurs du corruptible, qu'on donna aux Sévériens. Julien au contraire pensait que cette opinion menait à établir une différence entre le Verbe incarné et le Verbe divin, entre l'homme Jésus et le Christ Dieu, par conséquent une double nature en Jésus-Christ, et dès lors se prononça pour l'incorruptibilité, ce qui attira aux Julianistes le nom d'*aphthartodocètes* ou de *phantasiastes*. Après la mort du patriarche des monophysites d'Alexandrie, qui s'était rangé du côté de Sévère, chaque parti élut un évêque : les Sévériens, Théodose ; les Julianistes, Gaïanus, d'où aussi les surnoms de *Théodosiens* et *Gaïaniens*. Cette controverse se répandit de l'Égypte en Syrie, dans l'Asie Mineure, à Constantinople et en Perse. Le parti des aphthartodocètes augmenta plus que l'autre, parce que le principal docteur des monophysites, Xénaïas ou Philoxène, soutenait, avec Julien, que le Christ n'avait été soumis ni aux souffrances, ni aux autres nécessités du corps, qu'il les avait souffertes librement, pour notre salut, et parce que l'empereur Justinien promulgua, en 563, un édit favorable aux aphthartodocètes, et qui condamnait au bannissement quiconque ne les reconnaîtrait pas. Le patriarche de Constantinople, Eutychius, fut, en effet, obligé de se rendre en exil, avec plusieurs autres évêques, et un plus grand nombre de prélats eussent subi le même sort si Justinien n'était mort en 565, et si sous son successeur, Justin II, l'édit n'eût été révoqué. FRITZ.

APION, né à Oasis en Égypte, fils de Posidonius, surnommé Plistoniquès (1), parce qu'il remportait souvent la victoire dans les controverses entre les savants, a été pris par beaucoup d'auteurs pour un Alexandrin natif, parce qu'il fit ses études à Alexandrie, sous Didyme et Apollonius, et qu'il y séjourna plus tard. Sous Tibère et Claude il enseigna avec grand succès la rhétorique et la grammaire à Rome. Ses talents naturels et une application infatigable, qui lui valut le surnom de Μόχθος (travail pénible), lui firent acquérir de vastes connaissances, qui l'exaltèrent au point que Pline et Aulu-Gelle lui reprochent sa forfanterie. Étant plus tard revenu de Rome à Alexandrie, il fut envoyé avec deux autres Alexandrins à l'empereur Caligula par les habitants païens de cette ville, pour se plaindre des Juifs, avec lesquels ils étaient constamment en conflit. Apion accusa surtout les Juifs de ne pas élever de statue à l'empereur et de ne pas jurer en son nom. On n'a pas de renseignements sur les conséquences de cette mission ; il est fort possible que la députation juive, qui avait Philon à sa tête, parvint à apaiser Caligula. Les écrits d'Apion ont été perdus, sauf quelques fragments et quelques citations qui se rencontrent dans d'anciens auteurs. Parmi ces écrits on cite un traité *de Luxuria Apicii*, un traité de la langue romaine, un autre contre les Juifs, qui nous est connu par la réfutation de Josèphe, puis cinq livres sur l'Égypte, ses curiosités, etc. Il étudiait surtout Sénèque et Homère, et cherchait

(1) Conf. *Pline*, lib. 37, c. 5, et *Aulu-Gelle*, lib. 5, 14 ; lib. 6, 7.

à rendre l'intelligence de ce dernier plus facile; mais ses conjectures ne sont pas toutes heureuses et ne sont souvent que des subtilités. Ainsi Apion croyait que les deux premières lettres de l'Iliade, étant M, H (le premier mot de l'Iliade est, on le sait, μῆνιν, μ = 40, η = 8), indiquent le nombre des livres de l'Iliade et de l'Odyssée, et que par conséquent Homère avait composé en tout dernier lieu le premier vers de son poëme. Suivant le dire de son adversaire Flavius Josèphe (1), Apion serait mort des suites de son libertinage. FRITZ.

* **APOCALYPSE.** D'après l'étymologie, le mot ἀποκάλυψις, comme le latin *revelatio*, signifie, en général, la révélation d'une chose cachée; dans le sens biblique c'est la révélation d'une vérité religieuse. L'Esprit divin est le principe et le médiateur de cette science surnaturelle, qu'il communique à ceux qui, dans l'œuvre providentielle de la régénération de l'humanité, remplissent une haute mission et sont les instruments spécialement élus de la parole d'en haut.

Compris ainsi, le mot apocalypse ne renferme pas encore nécessairement l'idée de prophétie, et voilà pourquoi S. Paul (2) nomme ἀποκάλυψις un mystère du salut déjà manifesté par le Christ.

Toutefois l'idée d'Apocalypse, envisagée de plus près, renferme celle du λόγος προφητείας (3) ou la science prophétique des desseins de Dieu qui doivent se réaliser dans l'avenir; mais, en même temps, elle se distingue de la prophétie quant à sa teneur et quant à sa forme.

Quant à sa teneur, l'Apocalypse est à proprement dire l'histoire des combats et de la victoire du royaume du Messie.

(1) *Contra Apionem*, II, 13.
(2) *Rom.*, 16, 25. Conf. I *Cor.*, 14, 6, 26.
(3) *Apoc.*, 22, 18.

Quant à sa forme, elle n'est pas seulement la communication de l'esprit de Dieu à l'esprit de l'homme en elle-même, c'est-à-dire l'intelligence subjective des desseins prophétiques de Dieu, mais elle en est l'exposé objectif et écrit sous la forme permanente d'une vision.

Les prophètes des temps anciens révélaient leurs inspirations par une parole vivante, par un acte symbolique qui imprimait une vérité ou un avertissement d'en haut dans l'esprit d'un auditeur sensible seulement aux impressions du dehors. Plus tard l'écriture remplaça de plus en plus la parole, et le symbole, avec sa représentation dramatique, s'efface peu à peu devant la vision, qui d'abord ne paraît que de temps à autre, exprimée dans le langage ordinaire, mais qui, plus tard, vers les derniers temps de la littérature sacrée, devient de plus en plus la forme des révélations prophétiques et s'exprime dans un style tout particulier. De gigantesques images, des formes énigmatiques, des calculs savants évidemment fondés sur un système de nombres sacrés, sont les signes caractéristiques ordinaires d'une révélation apocalyptique. En s'appliquant à toute la littérature dite apocalyptique, les signes que nous venons d'énumérer caractérisent l'Apocalypse de S. Jean, qui, dans le canon des saintes Écritures, représente surtout cette prophétie toute spéciale. Car, quoique le livre de Daniel s'en rapproche immédiatement, il ne peut, au point de vue limité de l'Ancien Testament et dans l'horizon restreint de ses espérances messianiques, prétendre au nom d'Apocalypse, comme le dernier livre du Nouveau Testament, qui est à proprement dire l'Apocalypse de Jésus-Christ, Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, c'est-à-dire la description réelle de la venue du Christ, roi et juge du monde, à la fin de la période militante de son Église.

Tous les autres documents apoca-

lyptiques, appartenant aux écrits apocryphes, ne renferment que des prédictions *post eventum;* ce sont non des révélations d'événements futurs, mais des explications énigmatiques de choses passées; ils portent tous le cachet de la non-authenticité, et n'ont, ni au fond ni dans la forme, aucun caractère d'inspiration divine (1). Nous ne traitons par conséquent ici que de l'Apocalypse du Nouveau Testament, et nous examinerons :

I. Son contenu;

II. Sa forme;

III. Son auteur, le temps et le lieu de sa rédaction : 1° d'après ses caractères intrinsèques, 2° d'après les témoignages extérieurs;

IV. Son but.

I. *Contenu.*—L'inscription porte que la révélation de Jésus-Christ a été communiquée à son serviteur Jean, « qui a annoncé la parole de Dieu et a rendu témoignage de tout ce qu'il a vu de Jésus-Christ ; » et elle engage les lecteurs et les auditeurs de la prophétie à les prendre à cœur (2).

Puis vient la dédicace aux sept Églises de l'Asie Mineure, avec l'observation que Jean fut envoyé à l'île de Patmos pour rendre témoignage à Jésus-Christ, et que là, un jour du Seigneur, il eut une apparition de Jésus qui lui ordonna d'écrire les révélations qui allaient lui être faites, pour les églises d'Ephèse, de Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée.

1re *Partie* (ch. 1, 12; —3, 22).—Jean voit au milieu de sept chandeliers d'or la forme d'un homme, vêtu d'une longue robe, ceint d'une ceinture d'or, les cheveux blancs comme la neige, les yeux ardents, les pieds brillants comme le feu, ayant une voix dont le bruit égale celui des grandes eaux. Il tient en sa main droite sept étoiles; de sa bouche sort une épée à deux tranchants, et son visage est brillant comme le soleil. Le prophète, à cette vue, tombe effrayé; mais le Fils de l'homme le relève, car c'est le Christ, le Seigneur, qui est mort et qui maintenant vit dans l'éternité. Les sept chandeliers et les sept étoiles signifient les sept Églises et leurs évêques, et Jean reçoit de nouveau l'ordre d'écrire ce qu'il a vu, « aussi bien ce qui est maintenant que ce qui doit arriver ensuite, » le présent et l'avenir. Dans le second et le troisième chapitre viennent, au nom de Jésus-Christ, des lettres adressées aux sept principales Églises de l'Asie Mineure, et surtout à leurs évêques, qui renferment des louanges et des réprimandes sur leur foi et leur conduite, des avis et des consolations, des menaces et des promesses.

2° *Partie* (chap. 4, 1;— 11, 19).— Ici commence à proprement dire la révélation. Jean est ravi au ciel, qui s'ouvre devant lui et où il voit Dieu sur un trône, entouré d'un arc-en-ciel semblable à l'émeraude. Autour du trône sont assis vingt-quatre vieillards, vêtus de blanc, avec des couronnes d'or sur la tête. Du trône sortent des éclairs, des tonnerres et des voix. Sept flammes brillent devant lui : ce sont les sept esprits de Dieu. Devant le trône s'étend une mer semblable au cristal, et tout autour se tiennent les quatre chérubins dont les louanges se mêlent à celles des vieillards prosternés. Dieu tient dans sa main droite le livre de l'avenir, scellé de sept sceaux. Personne ne peut l'ouvrir que le Messie, le Lion de la tribu de Juda. Il apparaît entre le trône et les chérubins sous la forme d'un agneau avec sept cornes, symboles de la force, et sept yeux, symboles de l'esprit divin qui pénètre partout, et il prend le livre. Les chérubins et les vieillards se prosternent devant lui; ils chantent de nouveau les louanges de l'Agneau et un second cantique à Dieu et au Christ.

Alors six des sept sceaux sont ouverts

(1) *Voy.* APOCRYPHES.

(2) Cap. 1, 1-4.

les uns après les autres, et à chaque ouverture se présentent des symboles mystérieux de l'avenir. Mais, avant l'ouverture du septième sceau, un ange marque d'un signe particulier les élus, afin que, séparés des enfants de perdition, ils soient épargnés. Puis éclate avec l'hymne des anges le cantique de 144,000 élus d'entre les Juifs et l'innombrable foule des païens, glorifiant Dieu le Père et Jésus-Christ, et là-dessus est ouvert le septième sceau. Après cette ouverture apparaissent sept anges avec des trompettes ; un autre ange allume l'encens des prières de tous les saints sur l'autel, devant le trône, remplit son encensoir du feu qu'il prend sur l'autel, et le jette à terre, et il se fait des bruits dans l'air, des tonnerres et des éclairs et un grand tremblement de terre. Cependant six anges sonnent de leur trompette, les uns après les autres, et à chaque fois de terribles jugements sont prononcés contre la terre et ses habitants, qui, toutefois, ne se convertissent pas, quand arrive le tour du septième ange. Avant qu'il sonne de sa trompette, une nouvelle apparition intervient, comme après l'ouverture du sixième sceau. Un ange, entouré de majesté, donne à Jean un livre à dévorer, dans lequel sont contenues les prophéties suivantes. Ce livre est doux à la bouche, mais plein d'amertume quand il est avalé, symbole du triomphe du règne de Dieu acheté par de grands troubles. Alors l'ange commande et Jean mesure le temple, en omettant le parvis, abandonné aux gentils qui foulent aux pieds la ville sainte pendant quarante-deux mois. Pendant ce temps, deux témoins de Dieu prêchent et prophétisent dans Jérusalem (Hénoch, ou, plus conformément au texte, Moïse et Élie) (1). Ils sont tués par l'Antechrist, la bête qui monte de l'abîme ; leurs corps restent étendus sans sépulture durant trois jours et demi dans les rues de Jérusalem ; mais, ressuscités par la vertu de Dieu, ils se relèvent sur leurs pieds, sont ravis au ciel ; la dixième partie de la ville où le Seigneur a été crucifié s'écroule par un tremblement de terre, et sept mille hommes périssent, tandis que les autres saisis de frayeur se convertissent. Maintenant éclate la septième trompette. La joie résonne dans le ciel, car Dieu et ses élus sont maîtres du monde, et les vingt-quatre vieillards remercient à haute voix le Seigneur, et lui parlent du combat que le Messie doit encore livrer au paganisme. Le temple de Dieu s'ouvre dans le ciel, et l'arche d'alliance devient visible parmi les éclairs, la grêle et un tremblement de terre.

3ᵉ *Partie* (chap. 12, 1 ;—22, 6). — Description du combat contre trois puissances ennemies. — D'abord apparaît Satan, sous la forme d'un dragon roux, qui poursuit une femme enceinte, pour dévorer l'enfant qui doit en naître. Mais l'enfant, le futur dominateur de la terre, est enlevé vers Dieu et son trône, et la mère, c'est-à-dire le judaïsme devenu fidèle, fondement de la première Église chrétienne, s'enfuit dans le désert et y demeure trois ans et demi. Satan, vaincu par Michel, est précipité du ciel sur la terre, contre laquelle désormais il dresse ses embûches. Puis Jean voit sortir de la mer une bête qui a sept têtes et dix cornes ornées de diadèmes. Toute la terre adore Satan, et alors commence le combat contre le judaïsme et contre le Christianisme. Satan est assisté par une autre bête, avec deux cornes semblables à celles de l'Agneau et une voix de dragon ; il séduit les habitants de la terre par de grands signes et par des miracles, et les entraîne à adorer la première bête et à porter le caractère de la bête, c'est-à-dire son nom ou le nombre de son nom, qui est 666.

(1) Conf. Tertull., *de Anima*, c. 50.

Cette première bête est l'Antechrist, et la bête qui l'assiste est la personnification de la fausse prophétie, ou du principe démoniaque, base de la magie et de la théurgie. — De l'autre côté se font les préparatifs contre l'Antechrist et ses faux prophètes. Les élus viennent, sous la garde de l'Agneau, sur la montagne de Sion. On entonne devant le trône de Dieu un nouveau cantique que les saints seuls peuvent chanter. Un ange annonce aux peuples l'Évangile éternel, exhorte à la crainte de Dieu; un autre annonce la chute de Babel (Rome); un troisième prévient contre l'adoration de l'Antechrist, et menace de la colère divine, motifs suffisants pour inspirer la patience aux Chrétiens, qui, mourant pour un tel Maître, sont réputés heureux. Alors Jean voit le Christ lui-même, le roi et le juge de la terre, qui porte une couronne sur la tête et à la main une faux tranchante pour moissonner la moisson de la terre qui est mûre. Après quoi un ange coupe les grappes de la vigne de la terre, et il en jette les raisins dans la grande cuve de la colère de Dieu, où ils sont foulés, hors de la ville des saints.

Les sept anges reçoivent les sept coupes de la colère divine; ils les répandent les unes après les autres sur la terre, frappent ainsi de plaies effroyables les adorateurs de la bête et amènent enfin la ruine de Babylone.

Là-dessus survient un triple combat décisif.

Le premier, contre Babylone ou Rome, représentée comme une grande prostituée assise sur la bête aux sept têtes et aux sept cornes. Les sept têtes représentent sept montagnes, c'est-à-dire les sept collines de Rome, et, en même temps, sept rois. Cinq d'entre eux sont tombés, le sixième règne, le septième ne durera que peu de temps; et alors viendra, comme huitième, produit par les sept autres, l'Antechrist en personne. Il s'unit à ses alliés, les dix rois représentés par les dix cornes, et renverse Rome. Un ange prédit sa chute; les Chrétiens sont avertis de se sauver de la ville. Comme symbole de l'entière destruction, une grosse pierre est traînée dans la mer. Le ciel retentit de cantiques de joie de la chute de Babel, du commencement du règne de Dieu et des noces de l'Agneau.

Le second combat a lieu contre l'Antechrist, les faux prophètes et Satan. Le ciel s'ouvre, le Christ se montre sur un cheval blanc, pour combattre contre ses ennemis. L'Antechrist et ses prophètes sont vaincus et jetés vivants dans l'étang de feu et de soufre. Satan lui-même est enchaîné dans l'abîme pour mille ans. Première résurrection des martyrs, qui règnent mille ans avec le Christ.

Troisième combat. Satan est délivré; il lutte avec Gog et Magog contre la ville sainte; mais ils sont vaincus et jetés pour l'éternité dans l'étang de feu et de soufre avec l'Antechrist et ses prophètes. Alors le nouveau monde, une Jérusalem nouvelle; sa description.

La conclusion du livre (22, 6 - 21) renferme l'assurance de l'accomplissement de tout ce qui a été vu, donnée par un ange et par le Christ lui-même, des menaces contre ceux qui ajouteront quelque chose à ce livre ou en retrancheront des paroles, et enfin la salutation de l'Apôtre.

II. *Forme.*— Ce qui ressort d'abord de la teneur de l'Apocalypse de S. Jean, c'est son *unité.* Toutes les parties en sont liées et subordonnées à l'idée générale, qui est la réalisation future du règne du Messie. Cette unité est si belle et si forte que ceux qui, comme Grotius et Bleek, ont prétendu que le livre avait été écrit en différents temps, ou, comme Vogel, par plusieurs au-

teurs, trahissent par leur critique une science des plus incomplètes et des plus défectueuses. Ainsi Vogel a cru (1) pouvoir démontrer que les chapitres 12-22 avaient eu un autre rédacteur que les précédents; il considère les chap. 1, 9, jusqu'aux ch. 3 et ch. 4-11, comme des morceaux primitivement séparés, et les attribue à l'apôtre Jean, tandis que les chap. 12 - 22 doivent avoir été écrits par le prêtre Jean. Un même style, un même esprit règnent dans tout le livre, et réfutent d'eux-mêmes ces assertions. Bleek (2) soutient que les chap. 1-12 ont été écrits avant la ruine de Jérusalem, les chapitres 12 jusqu'à la fin après cet événement, et que la destruction totale de la ville a dépassé les prévisions du prophète. Mais son hypothèse se réduit à néant quand on considère de plus près les nombreux passages de l'Évangile qui parlent de la fin du monde et de la ruine de Jérusalem (3). C'est à tort que, pour établir cette distinction entre les diverses parties de l'Apocalypse, on en appelle à la nature abrupte des descriptions, au manque de transitions, à l'absence d'intermédiaires servant à lier les visions isolées pour en former un tout; car on ne songe pas que ce style brusque, coupé, sans liaison, est précisément le caractère distinctif de la prophétie apocalyptique, convient essentiellement à ses visions multiples, et qu'en général l'Apocalypse perdrait singulièrement de son attrait si elle n'excitait par ses changements perpétuels de perpétuelles surprises, et si elle devait s'enchaîner méthodiquement et régulièrement dans toutes ses parties, comme les lentes et calmes périodes d'un discours académique. Lucke (1) distingue très-justement deux points de vue différents dans les chapitres 1, 9 et 4, 1. La première série de visions, qui forme comme l'introduction, présuppose, du moins dans la pensée de l'auteur, ce qui est dit du chap. 4 jusqu'au chap. 11, et si le Christ lui-même apparaît à S. Jean au chap. 1, 13, lui dévoilant l'avenir, cela n'est possible que parce que déjà l'Agneau avec les sept yeux et les sept cornes, le Lion de la tribu de Juda, à descellé le livre de l'avenir. Mais cette vision n'est représentée qu'au chap. 5, de sorte que l'Apôtre met devant les yeux du lecteur ce qu'il a vu du développement futur du règne du Messie dans un ordre rétrospectif. De même il faut présupposer les chapitres 20 et 21 pour comprendre les lettres apocalyptiques. Cf. les chapitres 2, 28, 2, 7 et 3, 12, 21, avec les chap. 20 et 21. Cet état de choses renverse évidemment l'hypothèse de plusieurs auteurs ou de temps divers pour la rédaction.

Quel jugement faut-il d'ailleurs porter sur le *style* et le caractère particulier de l'Apocalypse? D'abord il ne faut pas juger d'après les idées esthétiques de l'Occident l'élément poétique qui, dans cette rencontre de l'esprit de Dieu avec l'esprit de l'homme, semble appartenir davantage à ce dernier, tout en étant d'ailleurs produit sous le souffle d'une grâce particulière (χάρισμα). Cette poésie est le fruit d'une ardente imagination orientale. Ce ne sont pas les formes gracieuses, les images nobles et pures, le style achevé, la beauté parfaite, mais purement humaine des poëtes grecs; ce n'est pas l'enthousiasme sentimental et séducteur des romantiques modernes; c'est une fantaisie qui dépasse toutes les lois du beau, telles qu'elles ont été dictées depuis Aristote jusqu'aux esthétiques de nos jours, et

(1) *Comment. de Apocal.*, Erlang., 1811-16.

(2) *Rev. théol.* de Schleiermacher, n° 2, p. 240 sq.

(3) Conf. *Matth.*, 22, 7; 24, 2. *Marc*, 13, 2. *Luc*, 19, 41-44; 21, 6-24.

(1) *Introd. à l'Apocal.*, p. 441.

qui ne peut être dignement appréciée que par une imagination telle qu'on ne la retrouve peut-être, parmi tous les Occidentaux, que dans le Dante et Michel-Ange. Dans l'Apocalypse la grâce est suppléée par la force, la mesure naturelle par un surnaturel sans mesure, qui a sa loi, comme l'infini a sa théorie en mathématiques; ce sont des pensées hardies, vigoureuses, effrayantes, qui ébranlent l'auditeur en débordant de l'âme du prophète illuminé, et s'incorporent nécessairement dans des figures aussi hardies, dans des formes aussi extraordinaires que la pensée elle-même. Ces figures n'ont pas de traits arrêtés; leurs contours sont vagues et flottants ; elles s'évanouissent sous le scalpel de la critique ; elles ne montrent que ce qu'elles doivent montrer à l'esprit qui, vivifié par la foi et prenant son essor, oublie un moment, pour les grandes pensées qu'inspire la réalisation du règne de Dieu sur la terre, les idées étroites et les images mesquines de ce monde sublunaire.

L'Apocalypse, quant à sa forme, n'est ni une épître, ni un drame symbolique, bien moins encore un poëme épique ; il échappe aux lois ordinaires de l'esthétique et ne peut rentrer dans des catégories convenues. On a voulu refuser à l'Apocalypse le mérite de l'originalité; nous ne nions pas que quelques images sont empruntées à Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel; mais les prophéties du Nouveau Testament pouvaient-elles être exprimées dans un langage plus énergique que celui des saints et patriotiques prophètes de l'antiquité? Et s'il semble que, par rapport à la forme, Jean n'a voulu mériter d'autre éloge que celui d'avoir ordonné avec art et harmonie la teneur des révélations qui lui ont été faites, ce développement et cette liaison des visions entre elles lui appartiennent en propre, les pensées fondamentales sont sans contredit originales, et l'esprit spécialement chrétien qui ressort de l'ensemble est un esprit tout à fait nouveau, primitif, qui provoque l'imitation et n'a jamais pu être imité.

Quant à la *langue* du livre, il est facile de prouver que l'Apocalypse a été primitivement écrite en grec :

1° Parce qu'elle est adressée à des Églises grecques ;

2° Par l'usage des noms purement grecs des pierres précieuses dont il est question au chap. 21, de la mesure de longueur στάδιον dans les chap. 14 et 16, et de la mesure de blé dans le chap. 6, 6;

3° Par la traduction grecque des mots hébreux, 9, 11 ;

4° Par les lettres symboliques tirées de l'alphabet grec, 1, 8 ; 21, 6 ; 22, 12, et spécialement 13, 18 ;

5° Par beaucoup d'expressions grecques, comme πυῤῥός, 6, 3 et 12, 3; ἡμιώριον, 6, 1 ; μεσουράνημα 8, 13; ὑακίνθινος, 9, 17 ; ποταμοφόρητος, 12, 15; ταλαντιαῖος, 16, 21; ξύλον θύϊνον, 18, 12; τετράγωνος, 21, 16; διαυγής 21, 22, etc. ;

6° Enfin par les allusions aux textes de l'Ancien Testament qui dénotent l'usage de la version des LXX. Cf. 7, 9; 11, 9, avec Daniel, LXX, 3, 4 ; 7, 31; 5, 19; 6, 26; puis 5, 5; 22, 6. Cf. avec Isaïe, LXX, 11, 10, etc.

La langue de l'Apocalypse est, sans contredit, très-riche en idiotismes, et certaines constructions devaient paraître complétement étranges à des oreilles habituées au grec pur et classique ; mais elles s'expliquaient par la forme oratoire du discours, et par l'imitation de l'ancienne langue des prophètes, où les tournures hébraïques étaient à leur place. Enfin on aurait pu, depuis longtemps, mettre à côté des solécismes, des anacoluthes et d'autres inexactitudes grammaticales de l'Apocalypse, des passages et des expressions parallèles, tirés de la langue du Nouveau Testament en général, mais

particulièrement du quatrième Évangile et des lettres de S. Jean, si, dans l'examen des éléments de la langue de l'Apocalypse, on n'avait pas été si partial et si superficiel.

III. *Auteur, temps, lieu de la rédaction.*

A. D'après les données de l'Apocalypse elle-même. — L'inscription nomme, comme ayant reçu et rédigé la révélation, Jean, le serviteur du Christ, sans ajouter autre chose, si ce n'est qu'il est témoin oculaire et héraut de l'histoire de J.-C. Cette inscription seule ne permet pas de penser à un autre qu'à Jean l'Évangéliste ; cela devient plus évident encore par l'inscription des lettres aux sept Églises de l'Asie Mineure. L'auteur, il est vrai, se nomme simplement Jean, mais il parle dans les lettres comme un homme jouissant d'une grande considération, d'une autorité vraiment apostolique en Asie Mineure. Nul autre que l'Apôtre ne pouvait écrire de semblables lettres aux Églises ; nul autre ne pouvait, sans une présomption inadmissible, parler ainsi au nom de l'apôtre S. Jean. On oppose que l'Apôtre ne se nomme précisément ni dans son Évangile ni dans ses Épîtres, et l'on s'étonne, par conséquent, qu'il se soit nommé dans l'Apocalypse.

Nous répondons : Dans l'Évangile il suffit de donner un récit pur, simple et véridique des paroles et des actions du Sauveur. Le narrateur peut très-convenablement s'effacer, comme le poëte dans le drame ; il était d'ailleurs extrêmement facile de reconnaître l'auteur du quatrième Évangile au caractère général du livre. Quant aux Épîtres, les Églises savaient bien quel était ce πρεσβύτερος qui les leur écrivait.

Il en est tout autrement de l'Apocalypse. Ici, celui qui reçoit les hautes communications de l'esprit de Dieu ne peut s'effacer derrière ce qu'il annonce ; ici il est important d'apprendre qui a eu ces visions étonnantes : le nom de l'auteur est absolument indispensable, puisqu'il n'est plus question de faits passés, de circonstances de la vie de J.-C., dont beaucoup d'autres ont été témoins, mais qu'il s'agit de l'autorité que peut avoir, auprès de ceux à qui il s'adresse, celui qui raconte ces visions étranges, dont seul il a été témoin.

On objecte encore que l'évangéliste S. Jean ne peut avoir été l'auteur de l'Apocalypse, cet auteur s'excluant lui-même du nombre des apôtres par ces paroles du ch. 18, 20 : « Ciel, soyez dans la joie, et vous aussi, saints apôtres et prophètes ! » — Mais il est évident, d'après le contexte, qu'il n'est question ici que des apôtres qui ont déjà souffert la mort du martyre pour J.-C.

Enfin on fait valoir la différence qu'il y a, par rapport à la forme et au mode d'exposition, entre l'Apocalypse et les autres écrits de S. Jean ; mais ce motif perd toute sa valeur dès qu'on songe qu'un écrit évangélique et une parénèse épistolaire doivent nécessairement avoir un tout autre caractère qu'une prophétie qui parcourt et annonce figurément tout l'avenir du nouveau règne de Dieu.

Le *temps* où l'Apocalypse fut écrit ressort également de son contexte. Chacune des sept Églises asiatiques a déjà un chef, c'est-à-dire un évêque, appelé ἄγγελος. Le Christianisme n'est plus dans sa toute primitive jeunesse ; le temps du premier amour, de la pureté absolue de la foi et de l'intégrité des mœurs est passé ; un faux Christianisme cherche déjà à se faire valoir à côté du Christianisme véritable ; il faut, de tous côtés, se garder des hérétiques. Tout cela suppose que les missions de S. Paul dans l'Asie Mineure ont eu lieu, et, autant qu'on peut en juger d'après la description qu'en fait l'Apocalypse, d'après les erreurs dont elle parle

(Nicolaïtes, Balaamites et faux Juifs), c'est exclusivement de la tendance ébionite dont il est ici question, et non de celle des Docètes, qui ne se manifesta que plus tard et donna occasion à l'apôtre S. Jean de la combattre indirectement dans son Évangile, directement dans ses Épîtres. L'Apocalypse a donc dû être écrite après la mort de S. Paul (1). Mais ce qui n'est que vraisemblable jusqu'à présent devient certain par deux passages importants du ch. 11, 1 sqq., et du ch. 17, 9-12. Le premier montre clairement que l'auteur voit la ruine de Jérusalem dans l'avenir, et non comme une ruine complète déjà réalisée par Titus. Il mesure dans la vision, d'après l'ordre de l'ange, le temple et l'autel, en laissant de côté le parvis extérieur, qui est livré aux gentils. Ce mesurage ne peut pas être considéré, ainsi qu'on le fait habituellement, comme un symbole de la durée de Jérusalem ou comme une marque de patriotisme de la part de S. Jean, qui, par amour du sanctuaire national, n'aurait pas cru à une ruine complète menaçant le temple, et n'aurait admis qu'une destruction partielle, atteignant seulement sa portion non essentielle, le parvis destiné aux gentils. Déjà les prophéties du Seigneur sur Jérusalem lui avaient appris tout autre chose. Ce mesurage du vieux temple signifie seulement qu'un plan doit être projeté pour la nouvelle et céleste Jérusalem; car, même pendant la durée du temple ancien, les Juifs comptaient déjà sur le nouveau, et, si la description de la Jérusalem céleste (2) suppose la ruine de la Jérusalem terrestre, c'est comme devant arriver dans un avenir prochain, mais non comme étant historiquement accomplie.

Le sanctuaire est mesuré avant sa destruction, afin que le sanctuaire céleste soit préparé d'après cet ancien modèle, mais dans des proportions bien autrement grandes. Le parvis extérieur n'est plus nécessaire, puisque les usages et les prescriptions de la loi extérieure disparaîtront, que le culte pur de Jéhova est désormais le Christianisme même, que tous les vrais Israélites doivent l'embrasser, et qu'il durera toujours dans la céleste Jérusalem. Il aurait fallu que le chapitre 11 eût une tout autre teneur si, au moment où il était rédigé, Titus avait déjà remporté sa victoire; et si l'on place l'Apocalypse sous Domitien, le onzième chapitre devient un oracle si misérablement inventé après l'événement, *vaticinium post eventum*, qu'il aurait suffi, pour convaincre l'auteur, de n'être ni un prophète ni un homme fort habile, puisqu'il aurait écrit le contraire de ce qu'il aurait cru et voulu faire croire aux autres. D'un autre côté les commentateurs qui, reconnaissant dans le 11[e] chapitre la ruine de Jérusalem par trop clairement indiquée comme un événement futur, tandis que dans le 21[e] chapitre il est question d'une nouvelle Jérusalem, prétendent que la ville sainte fut ruinée entre les 11[e] et 21[e] chapitres, ruine douloureuse que le voyant n'a pas voulu décrire plus en détail, ces commentateurs choquent toutes les vraies notions de la prophétie et semblent ignorer tous les passages du Nouveau Testament qui traitent de la fin des temps et notamment de la destinée finale de Jérusalem, et ne font plus de l'auteur de l'Apocalypse qu'un inventeur vulgaire d'oracles incertains.

Passons au second passage, ch. 17, 7. Cette grande prostituée, assise sur la bête aux sept têtes et aux dix cornes, enivrée du sang des saints et des martyrs de Jésus-Christ, c'est Rome. La bête même est l'Antechrist, la figure

(1) Conf. *Apoc.* 18, 20.
(2) Cap. 21 et 22.

de la domination idolâtrique du monde n'apparaissant pas encore personnellement. La bête a sept têtes, qui représentent sept montagnes, c'est-à-dire les sept collines de Rome, et sept rois ; cinq d'entre eux sont tombés, le sixième subsiste, le septième n'est pas venu encore, et lorsqu'il viendra il durera peu. Comme la domination du monde a été fondée par les Césars, il faut que la série des rois commence à eux. 1. César, considéré par les Juifs et les Grecs comme le premier empereur (1) ; 2. Auguste ; 3. Tibère ; 4. Caligula ; 5. Claude ; le sixième, Néron, règne. Jean, exilé à Patmos à la suite de la persécution ordonnée par Néron, y a eu les visions de l'Apocalypse. Mais elles n'ont pas été rédigées, d'après le texte 1, 9, au temps même où elles ont été contemplées ; elles n'ont été publiées par écrit qu'après la mort de Néron, sous le règne de Galba, dont la vision prophétise la courte durée. Le huitième roi est la bête même, l'Antechrist, devenu une apparition personnelle, et née des sept autres qui l'ont précédée. L'ensemble paraît indiquer que c'est mal traduire que de dire : il est un des sept. Dans ce cas S. Jean aurait ajouté εἷς. Nous nous rapprochons bien plus du texte de l'auteur si nous nous représentons l'Antechrist agissant, avant de paraître personnellement, dans les empereurs romains, comme le principe de leur domination. Tous les sept étaient dominés également par cet esprit infernal, qui, lorsque leur puissance s'évanouit avec leur vie, apparaît lui-même, prend une forme personnelle, entre directement en lutte, d'abord contre les Juifs (2), puis contre les Romains eux-mêmes, unis aux dix rois qui n'ont pas encore d'empire, c'est-à-dire aux rois des pays soumis au joug de Rome, et

(1) Jos. *Ant.*, XVIII, 2, 9, Sueton.
(2) 11, 17.

enfin contre l'Église des saints et leur chef, le Christ (1). S. Jean partagea-t-il l'opinion de son temps, d'après laquelle Néron, qu'on ne croyait pas mort (2), reviendrait comme Antechrist (3) ? Cela est peu vraisemblable ; car, malgré ce que Tacite dit de cette opinion, elle a contre elle une assertion de Suétone (4), et paraît déjà fort étrange à S. Augustin (5). Mais que S. Jean ait fait mention de cette opinion dans l'Apocalypse, c'est ce que nous nions : 1° eu égard au temps où nous plaçons les révélations de l'Apocalypse ; 2° eu égard aux éclaircissements donnés plus haut sur 17, 7 sq. ; 3° en considérant le caractère général de l'Antechrist, qui, d'après la description de S. Paul dans sa seconde épître aux Thessaloniciens, ne devait pas nécessairement porter un nom propre ; 4° enfin en rejetant l'explication donnée et agréée dans les temps modernes du nombre 666, du chap. 13, 18, comme devant signifier נרון קסר, « Néron César, » et nous la rejetons parce que :

1° Jean écrit à des lecteurs grecs, qui ne connaissaient pas les lettres de l'alphabet hébraïque, ni par conséquent leur valeur numérique.

2° Les Juifs n'avaient pas d'autre mot pour Καῖσαρ, *Cæsar*, que מֶלֶךְ, *Mélech*, et ils auraient en tous cas écrit *plenè*, קיסר, comme le font les versions syriaques.

3° Les opinions sur l'Antechrist ne s'attachent pas du tout à l'idée que l'Antechrist dût conserver le titre d'empe-

(1) Tertull., *de Resurrect. carn.*, c. 24, 25. Lactant., *de Vita beata*, VII, c. 19. Ambros., *de Benedict. Patriarch.*, VII, p. 523, éd. Vallarsi. *Comment. in ep.* II *ad Thess.*, c. 2. Hieron., *Comment. in Is.* 15, 12 ; 16, 6 ; 26, 8. *Comment. in Dan.*, c. 11. Augustin., *de Civit. Dei* XX, 19, 4. Hilarius, *de Trinitate*, IX, 22.
(2) Tacit., *Annal.*, II, 8. Suet., *Nero*, 57. Dio Cassius, 64, 9.
(3) Conf. Sulpit. Sever. *Hist. sacra*, II, 29.
(4) VI, 50.
(5) *De Civit. D*, XX, 19, 3.

reur et en faire un signe de reconnaissance pour ses adhérents. La plupart des Chrétiens de cette époque, et surtout ceux qui étaient d'origine juive, ne croyaient pas que l'Antechrist serait un Romain, Néron par exemple, mais ils pensaient que ce serait un Juif de la tribu de Dan, ou, comme on le voit dans Lactance, un roi de Syrie.

4° Il faut que le nom ait un rapport avec l'œuvre que doit réaliser l'Antechrist; qu'il exprime son orgueil, son audace, son ambition; qu'il soit pris dans le sens même de l'Antechrist et de ses partisans, s'il doit être un véritable signe de reconnaissance. Par conséquent cela exclut tous les noms de mépris, comme κακὸς ὁδηγὸς, παλαιβάσκανος, ἀληθὴς βλαβερός, Βενέδικτος (κατ' ἀντίφρασιν), ἄμνος ἄδικος, etc., qu'on a mis en avant. Il faut complétement rejeter Τεῖταν, Λατεῖνος et λάμπετις. Contre בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר קֹסֵם, outre ce qui a été dit au n° 4, il faut rappeler tout ce qui rend la signification de נְרוֹן קֵסַר incertaine. Enfin il resterait encore, à côté de tant d'autres opinions, celle qui dans le nombre 666 voudrait voir les mots ὁ νικήτης, le vainqueur par excellence, κατ' ἐξοχήν (comme dans son orgueil l'Antechrist pourrait bien se nommer lui-même) :

ὁ	ν	ι	κ	ή	τ	η	ς
70.	50.	10.	20.	8.	300.	8.	200.

666.

Maintenant, comment entendre la guérison de la plaie mortelle d'une des têtes de l'Antechrist? D'abord on ne peut en aucune façon y voir la résurrection de Néron, ainsi que le pensent Lucke, dans son Introduction à l'étude de l'Apocalypse, et la plupart des commentateurs après lui. — Cette bête n'avait primitivement que sept têtes, qui sont sept rois. Après leur mort, la bête doit apparaître comme Néron ressuscité, naturellement donc avec la tête du Néron, qui était déjà au nombre des sept. Nous aurions par là, il est vrai, la guérison d'une plaie mortelle; mais, malheureusement pour le commentateur, la bête a, dès le chapitre 13, sept têtes, dont l'une a reçu une plaie mortelle. Il semble bien plus conforme à l'esprit de l'Apocalypse de S. Jean d'attribuer cette plaie mortelle à l'immense perte que fait souffrir au principe antichrétien et idolâtrique la domination de plus en plus étendue du Christianisme, plaie qui parut compensée ou guérie un moment par les affreuses persécutions et les innombrables exécutions de tant de Chrétiens martyrs.

Après avoir démontré, par l'Apocalypse même, que ses visions datent du règne de Néron et ont été publiées sous celui de Galba, il faut que nous fassions encore mention d'une date que quelques critiques prétendent trouver dans le 10e verset du chap. 1. Ils entendent par les mots : « Je fus ravi en esprit un jour du Seigneur, » les uns le dimanche, les autres la fête de Pâques. Mais on ne peut admettre ni l'une ni l'autre de ces explications. « Le jour du Seigneur » veut dire ici, comme souvent ailleurs dans l'Écriture sainte, « le jour du jugement, » auquel S. Jean est transporté, dans son ravissement prophétique.

Quant au *lieu*, non de la rédaction du livre, mais de la contemplation même de l'Apôtre, le verset 9 du chap. 1, nomme l'île de Patmos, où S. Jean avait été envoyé « pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'il avait rendu à Jésus. » Il s'agit par conséquent d'un exil, et non d'un séjour fait dans cette île, d'ailleurs inhabitée, pour y annoncer l'Évangile. Et cet exil ordonné par des autorités romaines ressort clairement de la comparaison avec le texte 6, etc. : « Les âmes de ceux qui avaient souffert la mort pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient rendu. »

B. ***D'après les témoignages de la tradition ecclésiastique.***

Peu de livres du Nouveau Testament peuvent produire en faveur de leur authenticité autant d'autorités que l'Apocalypse, et l'esprit de parti, une critique tout à fait superficielle ont pu seuls méconnaître la série respectable de témoins sur lesquels s'appuie l'Église, pour affirmer que l'auteur de ce livre est un apôtre, et que cet apôtre est S. Jean.

Quant aux Pères apostoliques, il n'y a dans Polycarpe, que quelques-uns ont mis en avant comme témoin de la paternité de S. Jean, aucune trace qui indique qu'il ait connu l'Apocalypse, et quoique S. Irénée, disciple du célèbre disciple de S. Jean, parle souvent de l'Apocalypse, on ne peut rien en conclure quant à Polycarpe lui-même.

Mais nous possédons un témoignage ancien, quoique non direct, de Papias; André et Aréthas, deux évêques de Cappadoce, vers la fin du cinquième siècle, disent tous deux, dans leur introduction au Commentaire sur l'Apocalypse, que Papias tenait l'Apocalypse pour un livre divinement inspiré. Que Papias ait réellement reconnu l'Apôtre S. Jean comme auteur de l'Apocalypse, cela paraît assez clairement ressortir d'une scolie sur la *Catena in epistolas catholicas, accedunt Œcumenii et Arethæ commentarii in Apocalypsin*, publiée par un savant anglais d'Oxford, où il est dit à propos de l'Apocalypse, 12, 7-9 : « Τοῦτο καὶ πατέρων παράδοσις καὶ Παπίου διαδόχου τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, οὗ καὶ ἡ προκειμένη Ἀποκάλυψις διαβεβαιοῖ. Παπίας δὲ καὶ ἐπ' αὐτῆς λέξεως οὕτως φησὶ περὶ τοῦ πολέμου, ὅτι εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν οἱονεὶ τὴν πολεμικὴν ἐγχείρησιν... ἐβλήθη γὰρ ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος καὶ ὁ Σατανᾶς καὶ διάβολος καλούμενος, καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν αὐτὸς καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, κ. τ. λ.

On s'étonne qu'Eusèbe, d'ailleurs si avide des textes des anciens écrivains ecclésiastiques, n'ait pas fait mention de ce que Papias tenait l'Apocalypse pour une œuvre apostolique. On ne peut guère expliquer ce silence qu'en pensant que, Papias ayant parlé de l'œuvre de S. Jean seulement en passant, Eusèbe ne fit pas attention à la remarque de cet auteur. Quant à l'opinion de Lucke, qu'Eusèbe, étant défavorable à Papias à cause de ses opinions millénaires, avait volontairement négligé une remarque concernant l'Apocalypse, elle paraît dénuée de fondement, puisque le Père de l'histoire ecclésiastique ne ménage pas les éloges à Papias (1), et qu'il rapporte son témoignage en faveur de la première épître de S. Jean.

Nous trouvons un témoin plus sûr à cet égard dans S. Justin, martyr (*Dialogue avec le Juif Tryphon*) (2). On a révoqué en doute ce témoignage. Rettig (3) a prétendu que les mots qui désignent Jean, l'auteur de l'Apocalypse, comme l'un des Apôtres, sont une addition postérieure ; mais il se fonde sur des motifs évidemment insuffisants, si bien que Lucke a préféré voir dans le témoignage de S. Justin une opinion particulière de ce saint martyr que d'y reconnaître l'opinion de toute l'Église. Toutefois cela n'est pas fondé. Les textes de S. Justin, dans son Dialogue, ceux d'Eusèbe, dans son Histoire (4), montrent clairement que ce Père apostolique exprime, non son opinion privée, mais celle de l'Église; il dit positivement que l'apôtre Jean fut l'auteur de l'Apocalypse, tandis qu'il ne manque jamais, quand il parle d'opinions privées, de faire remarquer leur opposition avec le jugement de l'Église. De plus, il est impossible que S. Justin, voulant, dans

(1) *Hist. eccl.*, III, 36.
(2) Cap. 8. Conf. Eusèbe., *Hist. eccl.*, VII, 17.
(3) *Sur les plus anc. tém. en fav. de l'auth. de l'Apocal.*, Leipzig, 1829.
(4) VII, 17.

ce même passage, prouver à Tryphon que les προφητικὰ χαρίσματα subsistent toujours chez les Chrétiens, en appelle à une des fausses apocalypses déjà en circulation à cette époque : il devait s'appuyer sur l'Apocalypse de l'Apôtre, comme source authentique de ce qu'il voulait démontrer. Par conséquent ce témoignage conserve son autorité. Quant au commentaire sur l'Apocalypse que quelques théologiens ont attribué à S. Justin, on reconnaît généralement aujourd'hui que ce n'est là qu'une mauvaise interprétation du passage du chap. 9 de l'ouvrage de S. Jérôme, *de Viris illustribus*, où il est dit : *Scripsit* (*Joannes*) *Apocalypsin*, *quam* INTERPRETATUR *Justinus martyr et Irenæus* (la version grecque de Sophronius dit : ἣν μετέφρασαν Ἰουστῖνος μάρτυρ καὶ Εἰρηναῖος), et de l'ouvrage intitulé : *Chronicon ad Domitianum : Apostolus Joannes, in Patmos insulam relegatus, Apocalypsin vidit, quam Irenæus* INTERPRETATUR (traduction superficielle du grec de la Chronique d'Eusèbe : ὡς δηλοῖ Εἰρηναῖος). — Eusèbe dit de *Théophile* (1) : Καὶ ἄλλην πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον (βιβλίον) ἐν ᾧ ἐκ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις.

Il serait fort à désirer que nous eussions de Méliton, évêque de Sardes, un témoignage de l'authenticité de l'Apocalypse, par ce qu'il se trouvait à la tête d'une Église à laquelle est adressée la cinquième lettre de l'Apocalypse ; mais il ne nous reste que les titres des nombreux écrits de cet homme laborieux. Toutefois il ne faut pas laisser inaperçue la notice d'Eusèbe, disant : Méliton a écrit aussi un commentaire περὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου ; car on peut à bon droit en conclure qu'il tint l'Apocalypse pour une œuvre de l'*apôtre* S. Jean.

(1) *Hist. eccl.*, IV, 24.

Les témoignages sur l'authenticité de l'Apocalypse se multiplient depuis la fin du deuxième siècle jusqu'à celle du troisième. Nous rencontrons d'abord Apollonius d'Éphèse, qui vécut sous le règne de Commode et de Septime, et qui, d'après Eusèbe (1), emprunta des preuves à l'Apocalypse dans ses écrits contre les Montanistes. Hippolyte, disciple d'Irénée, à ce qu'il paraît, et ami intime d'Origène, défendit au commencement du troisième siècle l'Apocalypse contre les antimontanistes ; Ebed Jesu (2) nomme cet écrit une apologie de l'Apocalypse ; Jacob d'Edesse (3) l'appelle une explication. Mais les témoignages de S. Irénée lui-même sont bien plus importants : il se sert souvent de l'Apocalypse, et il en parle en ces termes : *Significavit Joannes, Domini discipulus, in Apocalypsi* (4), etc. ; *Inquit in Apocalypsi* (5), etc. ; *dicebat videns in Apocalypsi* (6) ; *vidit in Apocalypsi* (7), etc. Il défend aussi l'authenticité du nombre 666 (8), et il résulte de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, I, 8, non-seulement qu'Irénée réputait que l'Apocalypse provenait de S. Jean l'apôtre, mais encore que c'était l'opinion prédominante de son temps. S. Irénée avait appris de personnes certaines, qui elles-mêmes avaient connu directement l'apôtre S. Jean, que le nombre 666 était le seul vrai. La critique s'appuie donc sur un terrain solide quand elle part de faits aussi bien établis en faveur de l'authenticité de l'Apocalypse. Sans doute il reste toujours cette difficulté que S. Irénée met la rédaction de l'Apocalypse au temps de Domitien, tandis que les preuves intrinsèques du

(1) *Hist. eccl.*, V, 18.
(2) Assemani, *Bibl. Orient.*, t. III, p. 1, p. 15.
(3) *Ephræmi opera Syriaca*, t. I, p. 192.
(4) *Adv. Hæres.*, V, 26.
(5) IV, 37.
(6) V, 30.
(7) *Ibid.*
(8) *Adv. Hæres.*, V, 30.

livre établissent jusqu'à l'évidence que la ruine de Jérusalem n'avait pas encore eu lieu lorsque S. Jean l'écrivit. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Le canon des livres du Nouveau Testament dans Muratori, contient, parmi les autres écrits des Apôtres, l'Apocalypse. Tertullien la cite très-souvent (1). Les attaques des aloges (2) ne sont pas d'un plus grand poids que celles de Marcion, que Tertullien réfuta, et, dans leur système plat et hostile à toute inspiration, ils rejetèrent l'Apocalypse par ce seul motif que ce livre servait de base à la doctrine, alors fort répandue, du règne de mille ans, et qu'il leur semblait qu'en rejetant le texte de S. Jean il leur était plus facile de triompher des Montanistes. On voit combien leur opinion sur l'Apocalypse était fausse et téméraire, en ce qu'ils allaient jusqu'à l'attribuer à Cérinthe. On n'a pu décider encore, malgré de nombreuses recherches, si le prêtre Caïus partageait l'opinion des aloges ou s'il imputait à l'hérétique Cérinthe une autre Apocalypse imitée de celle de S. Jean. Le passage dans lequel il en parle se trouve dans le dialogue avec Proclus le Montaniste (3). Quand on le lit attentivement, il est impossible de songer à l'Apocalypse de S. Jean; car les joies sensuelles du règne de mille ans, les repas de noces qu'il décrit, ne s'accordent en aucune façon avec l'œuvre de l'Apôtre. En outre, il y a des expressions qui dénotent clairement une tout autre rédaction. Il n'est d'ailleurs pas question d'une seule ἀποκάλυψις, mais de plusieurs ἀποκαλύψεις; on y voit apparaître plusieurs anges interprètes des visions, et Caïus dit clairement que Cérinthe introduisit une fausse Apocalypse parmi les écrits apostoliques, et qu'il était l'ennemi de la sainte Écriture. Il en résulte évidemment que son Apocalypse était contraire à la doctrine chrétienne et qu'elle devait sa naissance à la haine que lui inspirait le Christianisme. D'après ces motifs nous ne pouvons admettre l'opinion, soutenue par Hug (1), que Cérinthe aurait voulu faire recevoir dans le Canon des livres du Nouveau Testament son Apocalypse, malheureuse contrefaçon de celle de S. Jean, et qui se perdit sans laisser de trace, après que Cérinthe eut manqué son but. Ce résultat ne peut être détruit par quelques observations contraires de Lucke (2), d'autant plus qu'Eusèbe, lorsqu'il parle des opinions de Caïus sur le Canon, ne dit pas que ce dernier ait douté de la rédaction de l'Apocalypse par S. Jean l'apôtre, et que Photius, donnant quelques fragments des œuvres de Caïus, dit seulement que celui-ci ne regardait pas l'Epître aux Hébreux comme apostolique. Enfin Clément d'Alexandrie (3) et Origène (4) témoignent en faveur de l'origine apostolique du livre. Le Canon du Nouveau Testament de l'Eglise syriaque ne contient pas l'Apocalypse. Guerike en trouve la raison dans la direction antimillénaire de l'Eglise syriaque, et dans le peu d'usage qu'on pouvait tirer de ce livre pour les lectures qu'on faisait habituellement dans l'Eglise. Mais la considération dont l'Apocalypse jouissait dans l'Église syriaque résulte déjà de ce que Théophile d'Antioche, au deuxième siècle, la reconnaissait comme une œuvre apostolique, et de ce qu'Ephrem, au quatrième, la citait souvent avec éloge (5). Il semble plus probable que la Peschi-

(1) Conf. *de Monog.*, c. 7. *Adv. Marc.*, IV, 5. *De Præscript.*, c. 33-36. *De Anima*, c. 55. *De Pudicit.*, c. 9, 19. *De Resurrect. carn.*, c. 25.

(2) Conf. Augustin., *de Hæresibus*, 30.

(3) Conf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 28.

(1) *Introd.*, 3e éd., II, 593 sq.

(2) *Introd. à l'Apocal.*, p. 307.

(3) *Pædag.*, II, 12. *Strom.*, 6, 13.

(4) *Comment. in Matth.*, t. XVI. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.

(5) Conf. *Opp. Græc.*, II, 252; *Syr.*, II, 332; III, 636. Assemani, *Bibl. Orient.*, I, 141.

to (1) n'admit pas l'Apocalypse, la seconde et la troisième épître de S. Jean, la deuxième épître de S. Pierre et celle de Jude, parce que l'origine apostolique de ces livres n'était pas encore généralement reconnue. L'Apocalypse pouvait encore être exclue par ce motif qu'au commencement elle n'eut pas un grand cercle de lecteurs, et qu'en général sa teneur ne la rendait pas immédiatement utile aux besoins pratiques des fidèles, comme l'étaient, par exemple, les épîtres de S. Paul.

Ainsi la tradition de l'Église est tout à fait favorable à l'authenticité de l'Apocalypse jusqu'au milieu du troisième siècle, et cette tradition, qui repose sur l'opinion des disciples mêmes de l'Apôtre, n'est en aucune façon née d'un préjugé dogmatique en faveur des opinions millénaires de l'époque et pour leur servir d'appui. Est-ce que Clément d'Alexandrie et Origène étaient, par hasard, partisans des idées millénaires?

Mais des doutes plus graves contre l'Apocalypse sont soulevés par Denys d'Alexandrie, le théologien le plus célèbre de son temps. Ses objections, qu'Eusèbe reproduit tout au long dans son Histoire ecclésiastique (2), sont encore exploitées aujourd'hui, et on n'a pu guère depuis lors trouver de nouveaux arguments contre ce livre; seulement il faut, pour bien juger ce passage d'Eusèbe, observer qu'il a rapport à la controverse de Népos. Cet évêque d'Arsinoé, en Égypte, avait, pour réfuter le système d'interprétation allégorique d'Origène, écrit un livre intitulé: Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, dans lequel il cherchait à justifier les diverses opinions du règne des millénaires. La rapide propagation de cet écrit, qu'on lisait encore après la mort de l'auteur, contribua à former une sorte de secte chrétienne qui favorisait spécialement le chiliasme. Denys s'éleva contre elle, et après avoir eu, selon ses propres paroles, nuit et jour des conférences avec les prêtres, il parvint enfin à faire promettre aux chiliastes de renoncer à leurs opinions. Mais, non content de cette victoire, Denys chercha à désarmer entièrement ses adversaires en leur ôtant leur arme principale, savoir l'Apocalypse, et à affaiblir le crédit dont elle jouissait par un écrit spécial, περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα. Il ne pouvait pas s'appuyer sur des motifs historiques; c'est pourquoi, après avoir lu à plusieurs reprises l'Apocalypse de S. Jean, dit-il, il releva les différences caractéristiques qui existent entre cet ouvrage et les autres écrits de l'Apôtre. Ses objections sont telles qu'il en aurait facilement entrevu la faiblesse si l'esprit de parti lui avait permis de pénétrer plus à fond dans la question. Denys est, du reste, très-loin de vouloir rejeter absolument l'apostolicité de l'Apocalypse; ce rejet ne peut être rigoureusement conclu de son ouvrage, et, comme le jugement de l'Église l'emporte à ses yeux sur son opinion personnelle, ainsi qu'il l'affirme à plusieurs reprises, il se contente d'exposer avec réserve quelques observations exégétiques, qui sont fort médiocres quand on se rappelle ce que nous avons dit du langage et du caractère prophétiques propres à l'Apocalypse, comparée aux autres écrits de S. Jean, et dont la médiocrité doit être attribuée à la faiblesse générale de la critique et de l'exégèse de l'époque. On voit en effet que Denys n'attachait pas une si grande importance à ses doutes, d'après un passage d'une lettre écrite à Hermammon (1), où il cite l'Apocalypse, 13, 5, avec ces mots: Καὶ τῷ Ἰωάννῃ δὲ ὁμοίως ἀποκαλύπτεται; d'où il résulte qu'il entend bien parler de l'apôtre S. Jean en parlant de l'Apocalypse. D'ailleurs son opinion ne

(1) Version syriaque de la Bible.
(2) VII, 25.

(1) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 10.

trouva pas faveur dans l'école d'Alexandrie, et Méthode (1), Pamphile (2), Lactance (3) se prononcèrent pour l'authenticité de l'Apocalypse. Eusèbe, qui montre une grande prédilection pour Denys, ne paraît avoir admis son opinion à cet égard que parce que, encore incertain lui-même, il laissait aux autres la liberté de leur jugement, et qu'il lui était indifférent qu'on comptât cet écrit parmi les ὁμολογούμενα ou parmi les ἀντιλεγόμενα (4). D'après Eusèbe, les témoins en faveur de l'origine apostolique de l'Apocalypse sont, en Orient, Ephrem le Syrien (5), Athanase (6), Basile le Grand (7), Didyme (8), Grégoire de Nysse (9), etc., etc. Quant au conseil que S. Cyrille de Jérusalem (vers 386) donne aux catéchumènes de ne pas s'occuper des choses obscures et douteuses des saintes Écritures (10), il provient de ce que beaucoup de fidèles abandonnaient la source pure de la doctrine chrétienne pour se complaire dans des fables insipides; mais il est impossible d'y voir une preuve du rejet de l'Apocalypse par cet évêque. Les Pères du concile de Laodicée (362) n'admirent pas, il est vrai, l'Apocalypse dans le Canon; mais, selon toute apparence, leur unique motif fut qu'ils voulaient rendre vaines les prétentions des Montanistes.

En Occident, nous trouvons à cette époque, comme défenseurs de l'Apocalypse, S. Ambroise (11), Tichonius (12), S. Hilaire (13), Julius Firmicus Maternus (1), Rufin (2), S. Jérôme (3) et S. Augustin (4). On pourrait ajouter à ces autorités beaucoup de décrets de conciles qui déclarèrent l'Apocalypse partie intégrante du Canon des Écritures (5); mais, en considérant le résultat obtenu par nos recherches précédentes, il nous semble inutile d'avoir recours à des citations tirées des siècles suivants.

Quant au *temps* où fut rédigée l'Apocalypse, la tradition n'est pas aussi unanime, et les anciens paraissent en effet n'avoir rien su de certain à cet égard. S. Irénée, qui le premier d'entre les Pères se pose cette question, y répond en admettant que ce fut sous Domitien (6). Eusèbe est de son avis (7), ainsi que S. Jérôme (8). Clément d'Alexandrie, sans rappeler le nom de l'empereur, dit simplement qu'après la mort du tyran Jean revint de l'île de Patmos à Éphèse (9). S. Épiphane est d'un autre avis, et dit que l'Apocalypse a été écrite sous le règne de Claude (10).

Trajan est également cité dans un relevé (*Synopsis de vita et morte prophetarum et discipulorum Domini*) attribué à l'évêque Dorothée, du sixième siècle. L'exil est placé sous Néron par l'inscription de l'Apocalypse dans la version syriaque et dans Théophylacte (11). Au milieu de cette incertitude des témoi-

(1) *Convivium virginum*, orat. V, VI.
(2) *Apolog. pro Orig.*, IV, 39 sq., éd. Delarue.
(3) *Epitom.*, c. XLII. *Instit.*, VII, 14 sq.
(4) *Hist. eccl.*, III, 24.
(5) Loc. cit.
(6) *Epist. festal.*, t. I, 961, éd. Bened.
(7) *Adv. Eunom.*, t. I, p. 282.
(8) *Enarrat. in epist.* I *Joann. in epist. Judæ*, *de Trinitate*, I, 15; III, 5.
(9) *Opp.*, t. II, p. 44.
(10) *Catech.*, IV, 36.
(11) *De Virginitate*, XIV.
(12) Dans Genade, *de Viris illustribus*, 18.
(13) *Tract. in Ps.* 140.

(1) *De Errore profan. relig.*, c. 20, 25.
(2) *Expos. in Symb. Apost.*, c. 37.
(3) *Adv. Jovin.*, I, 26. *Comment. in Ps.* 149.
(4) *De Civit. Dei*, XX, 7. Conf. *Epist.*, 118. *De Peccat. merit.*, 1, 27.
(5) Concil. Hipp. can. 36. Concil. Carth., III, can. 77. Toled. can. 17. En général : Harduin, *Acta concil.*, III, 584. *Apocalypsis librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum Præsulum Romanorum decreta Joannis evangelistæ esse perscribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt, etc.*
(6) *Adv. Hæres.*, V, 30.
(7) *Chron. ann.*, 2110, ab Abraham.
(8) *Adv. Jov.*, 1, 26, in *Matth.*, 20, 23.
(9) Conf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 23.
(10) *Adv. Hær.*, LI, 33.
(11) Préface de son *Comment. sur l'Evang. de S. Jean.*

gnages historiques, on est obligé de tirer une conclusion des motifs intrinsèques qu'offre le livre lui-même, et de rectifier par une mûre critique et une exégèse libre de préjugés les divers avis des auteurs ecclésiastiques. C'est ce que nous espérons avoir fait par la discussion de cet article. D'ailleurs, tout en appuyant sur des motifs intrinsèques l'avis que la révélation de l'apôtre S. Jean appartient au temps de la persécution de Néron, nous ne manquons pas de motifs historiques, puisque, ainsi que nous l'avons fait remarquer, la version syriaque et Théophylacte parlent dans notre sens, et qu'il faut ajouter que le quatrième livre d'Esdras, composé sous Domitien, est une imitation de l'Apocalypse de l'apôtre S. Jean, et devient par conséquent une preuve indirecte de la préexistence de celle-ci. Pour conclure, disons encore un mot des motifs probables qui ont pu tromper S. Irénée, quoique disciple de Polycarpe et ami de S. Jean, sur le moment de la rédaction de l'Apocalypse. Sans attribuer une grande valeur à la possibilité du changement du nom de Domitius (Néron) en celui de Domitien, il faut se rappeler que les anciens ne faisaient point de différence entre l'époque de l'exil et celle de la publication de l'Apocalypse. Or, au temps de S. Irénée, il n'y avait eu encore que deux persécutions générales, l'une sous Néron, l'autre sous Domitien. Néron lui-même est déjà indiqué parmi les sept rois de l'Apocalypse comme un roi tombé; il était donc naturel qu'en vue des autres moments historiques du onzième et du dix-septième chapitre on songeât à Domitien. Peut-être aussi, dans les premiers temps, l'Apocalypse n'était-elle en circulation que dans l'Asie Mineure, et y fit-on moins attention, une fois la persécution de Néron terminée, que vingt ans après, lorsque les terribles persécutions de Domitien éclatèrent sur les Chrétiens; l'ouvrage de l'Apôtre, répandu partout, dut alors être lu de nouveau avec avidité, commenté de toutes les façons, et les fidèles durent, au milieu de leur affreuse situation, y chercher de quoi ranimer leurs espérances. Il est facile de conclure de là comment l'Apocalypse, dont la matière est d'ailleurs d'une si grande portée et d'une si féconde application pour toutes les périodes de l'histoire du Christianisme, put alors être considérée comme une œuvre toute nouvelle, ses prophéties se réalisant précisément à cette époque, et pourquoi beaucoup de Chrétiens crurent que le livre venait d'être rédigé sous le règne de Domitien, l'exil de S. Jean à Patmos étant un fait qui semblait plus conforme au mode de persécution de Domitien qu'à celui qu'avait suivi Néron.

Quant au *lieu* de la rédaction, tous les témoignages sont unanimes, et leur résultat n'est qu'une reproduction de ce qui est dit au chapitre 1, verset 9; Patmos est le lieu où l'on pensait que le livre avait été écrit.

IV. *But de l'Apocalypse.* Comme l'Apocalypse est non le produit du simple loisir d'un écrivain ou le fruit d'une imagination poétique, mais bien le résultat d'abord d'un fait historique, savoir, l'exil de l'Apôtre à Patmos, ensuite d'un fait divin, savoir, les visions mêmes qu'eut l'Apôtre dans son exil, le but théorique et pratique du livre est bien marqué et ne laisse aucune incertitude dans l'esprit.

L'Apocalypse veut d'abord *apprendre* aux Chrétiens la venue définitive de Jésus vainqueur de ses ennemis, juge souverain entre les vrais serviteurs et les infidèles (1). Puis elle veut les *consoler* des pertes terrestres que l'Église doit souffrir par la mort de tant de martyrs (2), et enfin les *exhorter* à supporter

(1) 1, 1; 22, 6.

(2) 2, 17, 26-28; 3, 5, 12, 21; 7, 15, 16, 17, e tout le chap. 21.

avec patience, non-seulement les dures nécessités extérieures de la tyrannie romaine, mais encore les tristes perturbations intérieures produites par l'hérésie (1).

Le but théorique est en partie atteint; il ne sera complétement réalisé qu'à la fin de l'histoire du monde. Le but pratique se réalise également à travers les temps et par toutes les phases de l'histoire de l'Église, toujours exposée aux persécutions des puissances du siècle, aux attaques de l'incrédulité, aux violences de l'hérésie, par lesquelles le diable cherche à entraver son développement et à anéantir son action bienfaisante et universelle. STERN.

APOCATASTASE. Voy. ORIGÈNE.

APOCRISIAIRE. Le célèbre Thomassin traite parfaitement et complétement ce sujet dans son fameux ouvrage : *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina circa beneficia* (2). Nous en extrayons ce qui suit. Le titre d'apocrisiaire vient du grec ἀποκρίνεσθαι, *répondre*, et correspond, par conséquent, complétement au titre latin *Responsales*. En général, les apocrisiaires de l'ancienne Église étaient ce que sont aujourd'hui les nonces du Pape; toutefois ils jouissaient souvent de plus grands priviléges encore, et avaient, par exemple, au temps de Grégoire le Grand, le droit de convoquer des conciles et d'examiner les procès contre les évêques. Ces apocrisiaires, d'ordinaire diacres ou sous-diacres de l'Église romaine, étaient envoyés par les Papes dans différents pays et vers différents évêques; mais la position la plus importante était celle de l'apocrisiaire que le Pape envoyait à la cour de Constantinople. Depuis que les empereurs étaient chrétiens et ne résidaient plus dans Rome, il fallait que, dans les affaires importantes, les Papes envoyassent leurs représentants auprès des empereurs de Constantinople. Mais des envoyés du Pape permanents à la cour de Constantinople ne se rencontrent pour la première fois que sous Léon le Grand, c'est-à-dire depuis le milieu du cinquième siècle. Ce Pape accrédita Julien, évêque de Cos, dans la mer Égée, auprès de l'empereur Marcien, en qualité de son représentant permanent, à l'occasion des affaires du Nestorianisme et des monophysites. Du reste les patriarches et les éparques anciens avaient aussi leurs apocrisiaires à la cour impériale; les métropolitains et les autres évêques ne jouissaient pas de ce droit : il fallait qu'ils fissent négocier leurs affaires à la cour par l'apocrisiaire de leur patriarche ou de leur éparque, ou par le patriarche de Constantinople lui-même, ce qui donnait à ce dernier une assez grande importance. Cependant les évêques et les archevêques avaient le droit d'envoyer des apocrisiaires au Pape; du moins nous rencontrons sous Grégoire le Grand, à la cour de Rome, un apocrisiaire de l'archevêque de Ravenne. Il était naturel qu'on ne choisît, pour remplir l'importante fonction d'apocrisiaire papal à Constantinople, que des hommes solides; plusieurs d'entre eux, comme Grégoire le Grand, montèrent plus tard sur le trône pontifical. Il est tout aussi naturel qu'à l'époque où les Papes étaient en discussion avec les évêques de Constantinople il n'y eût pas d'apocrisiaire du Pape à Byzance. Le dernier que nous y voyons est celui de 743, sous l'empereur Constantin Copronyme. La controverse iconoclaste fit complétement disparaître cette fonction à Byzance.

Mais, lorsque l'empire d'Occident eut été renouvelé par Charlemagne, les Papes envoyèrent des apocrisiaires à la cour franke, et nous trouvons que,

(1) *Voy.* les sept Lettres et la conclusion du Livre.

(2) Part. I, lib. 2, c. 107-111.

sous les premiers empereurs, l'archichapelain impérial était en même temps apocrisiaire pontifical ; ainsi l'évêque de Metz, Angilram, sous Charlemagne ; Drogon de Metz, fils naturel de Charlemagne, sous Louis le Débonnaire. Si nous voyons plus tard des apocrisiaires à la cour franke, ce n'étaient plus des fondés de pouvoir du Pape, mais seulement des archichapelains auxquels restait le titre d'apocrisiaires, en ce sens qu'ils avaient à répondre (ἀποκρίνεσθαι) aux demandes de l'empereur et à le conseiller dans les affaires de l'Église.

APOCRYPHES. On désigne par ce nom, dans le langage catholique, un genre d'écrits, réputés saints par des gens crédules, imités des livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament, habituellement dans le dessein de tromper des lecteurs ignorants, sous le nom d'un des hommes célèbres de l'Eglise,

Le protestantisme, au contraire, n'admettant pas tout le Canon des Écritures, appelle apocryphes la classe des livres de l'Ancien Testament que les Catholiques nomment deutéro-canoniques (1), et il donne le nom de *pseudépigraphes* aux véritables apocryphes ; mais cette dénomination n'est pas exacte, car ψευδεπίγραφον désigne un écrit pourvu d'un titre, ἐπιγραφή, qui nomme un faux auteur en place du vrai, et il y a beaucoup de prétendus pseudépigraphes, c'est-à-dire d'apocryphes véritables, dont le titre n'indique aucun auteur. Elle n'est pas fondée non plus sur le langage usuel de l'antiquité chrétienne, qui considérait les ψευδεπίγραφα comme des ἀπόκρυφα, et ne les distinguait pas les uns des autres.

Nous reviendrons encore sur ce point ; nous ne cherchons en ce moment qu'à bien établir ce qu'il faut entendre par apocryphes. Pour cela il faut rappeler une branche de littérature bien connue dans le paganisme, et qui est devenue le modèle de la littérature apocryphe dans le judaïsme et parmi les hérétiques chrétiens. Nous voulons parler des livres mystérieux et secrets du paganisme, nommés ἀπόκρυφα, ou *libri reconditi*. La plupart des religions de l'antiquité païenne avaient des livres sacerdotaux qui, soit par une fourberie calculée, soit par le développement même du mythe, étaient attribués aux dieux ou aux personnages mythologiques des temps primitifs, et particulièrement aux dieux qui étaient réputés les plus intelligents : à Tagès, parmi les Étrusques ; à Oannès, dans ses diverses incarnations, chez les Babyloniens ; à Thoyth, chez les Égyptiens ; à Taaut, chez les Phéniciens, et ainsi de suite.

Ces livres, qui traitaient des pratiques sacerdotales et de la science mystérieuse qui en ressortait, de la mythologie et du sens des mythes, de la nature et de ses phénomènes, de ses vertus secrètes et de ses lois, étaient d'une espèce ésotérique. Ils n'étaient accessibles qu'aux prêtres et aux initiés, et ils étaient par cela même conservés dans les temples, dans les sanctuaires, dans ce qu'on appelait l'*adytum*. De là le nom qu'on leur donne fréquemment, de livres apocryphes, ἀπόκρυφα, *libri reconditi, secreti*, etc. (1). Le mystère qu'on faisait de ces livres détermina plus tard, dans les siècles dégénérés du paganisme, les

(1) *Voy.* CANON.

(1) Les Livres religieux des Phéniciens se nomment Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία, Suid., V. Φερεκύδης, *Eudocia*, p. 425, à quoi il faut comparer Sanchon, p. 6 ; Plutarch., *de Facie in orbe lunæ*, c. 16, p. 942. Des Livres religieux des Romains il est dit : IN LIBRIS RECONDITIS LECTUM ESSE... Serv., *ad Æn.*, I, 398. HOC SCRIPTUM IN RECONDITIS INVENITUR. Id. *ad Æn.*, II, 659. Plus : ABSCONDITUM JUS PONTIFICUM. Cic., *pro Domo*, c. 54. Des livres Sibyllins : SECRETAQUE CARMINA SERVANT. Lucan., *Pharsal.*, I, 599. Les livres religieux des Phrygiens s'appellent aussi RECONDITI LIBRI. V. Timotheus dans Arnobe, *adv. Gent.*, l. V, p. 197.

magiciens, les théurges, les séducteurs de tous genres, à mettre en circulation une foule d'écrits qui portaient le cachet apparent des livres sacrés, le nom d'un Hermès ou d'un Thoyth, d'un Zoroastre, d'un Sanchoniathon, des Sibylles, ou un nom de l'antiquité célébré dans les mystères, comme celui d'un Linus, d'un Orphée, d'un Dardanus, des Dactyles idéens.

Il en était de même de la classe des livres dont nous parlons ici, chez les Juifs. Dans les siècles qui précédèrent immédiatement l'établissement du Christianisme, les Juifs eurent des livres secrets, qui, d'après leur contenu, ressemblaient à ceux des païens et cherchaient à se faire valoir en se présentant avec un cachet sacré et mystérieux.

La secte mystique des thérapeutes possédait, outre les livres saints de l'Ancien Testament, une classe particulière d'écrits qu'ils attribuaient aux hommes de l'antiquité judaïque, dont ils prétendaient tenir leur sagesse (1). Les magiciens, les théurges et les conjurateurs juifs, qui, dès avant le Christianisme, faisaient leur métier dans la Palestine et hors de la Judée, tiraient leur art, leurs conjurations, leurs incantations, etc., d'écrits qu'ils attribuaient à Salomon (2), à Abraham (3) et à Moïse (4). A côté de ces livres mystérieux proprement dits de quelques sectes du judaïsme, on trouve une autre classe de livres qui n'étaient plus des apocryphes dans le sens que nous venons d'expliquer, mais que leurs auteurs donnaient pour tels. On crut de bonne heure que les prêtres et les docteurs de la loi possédaient, avec les livres de l'Ancien Testament, d'autres livres sacrés qu'ils cachaient au peuple et où ils puisaient une sagesse secrète. C'est sur cette croyance que se fondait la tradition du quatrième livre d'Esdras, selon laquelle Esdras, après l'incendie du temple et la perte des saintes Écritures, rétablit les vingt-quatre livres (canoniques) de l'Ancien Testament, et, en outre, et toujours sous l'inspiration du Saint-Esprit, soixante-dix autres prétendus livres saints également perdus. Quant aux livres de la première classe, un texte important pour la littérature apocryphe de ce quatrième livre d'Esdras dit : *Priora quæ scripsisti tu* PALAM PONE *ut legant digni et* INDIGNI ; quant à la seconde, comme si elle était encore plus sacrée et demandait des lecteurs plus parfaits, il est dit : *Novissima autem septuaginta* CONSERVABIS *ut tradas* SAPIENTIBUS *de populo tuo* (1); et plus loin : *Quædam* PALAM FACIES, *quædam sapientibus* ABSCONSE *trades* (2). Et enfin de ces derniers il est dit encore : *In his enim est vena intellectus, et sapientiæ fons, et scientiæ flumen* (3).

Le Talmud renferme aussi plusieurs traditions de ce genre, d'après lesquelles d'antiques écrits primitifs ont été conservés et cachés par les sages, et l'opinion sur laquelle cette légende repose a été plus tard largement exploi-

(1) Phil., *Opp.*, t. I, p. 475, éd. Mangey.
(2) Conf. Josèphe, *Antiq.*, VIII, 2, 5.
(3) Jul. Firmic., *adv. Mathem.*, lib. IV, p. 84, 98, 99.
(4) Pline, *Hist. nat.*, XXX, 1. Appul., *de Magia*, c. 90.

(1) 14, 46.
(2) V. 26. Le sens primitif du mot ἀπόκρυφον, qui est clairement d'accord ici avec ce qui a été dit plus haut, ne fut pas très-bien compris par les Pères de l'Église postérieurs, qui s'écartèrent assez souvent de la vraie signification. S. Augustin dit par exemple : *Apocryphæ nuncupantur eo quod earum* OCCULTA ORIGO *non claruit Patribus. De Civit. Dei*, 15, § 4. S. Jérôme : *Apocrypha sciat non eorum esse quorum titulis prænotatur.* Epist. 7 ad Lætam. Conf. Epiph., *de Pond. et Mens.*, n. 10, t. II, p. 167.
(3) V. 46.

tée par les auteurs de la Cabale et dans son intérêt.

Quelque peu fondée qu'elle paraisse, envisagée à la lumière de l'antiquité biblique, cette tradition favorisa l'introduction frauduleuse d'une multitude d'écrits, et nul peuple n'eut, sous ce rapport, une littérature aussi riche que le judaïsme.

Dès le siècle qui précède et dans celui qui suit la naissance de Jésus-Christ, on rencontre un grand nombre de ces productions. Dans le Nouveau Testament, le livre d'Hénoch est cité. Josèphe fait allusion à des livres d'Adam et de Seth (1), et, dans son Archéologie, il donne sur l'histoire ancienne des Juifs beaucoup de renseignements qui dénotent clairement leur origine apocryphe. On trouve avant lui des fragments des livres du patriarche Mathusalem, des prophètes Élie et Jérémie, dans les fragments d'Eupolème (2). Des savants juifs de l'Égypte et de l'Asie Mineure, qui connaissaient la littérature grecque, appliquèrent également leur érudition à ce genre d'écrits, et attribuèrent leurs productions à des noms célèbres dans la littérature grecque. Ainsi naquirent les vers homériques et orphiques qu'on trouve dans Eusèbe et les prophéties des Sibylles juives. Ces actifs faussaires mirent aussi en avant les noms d'écrivains plus récents; du moins il existe différents morceaux, parmi les fragments de Bérose, le célèbre auteur babylonien, et d'Alexandre Polyhistor, l'infatigable collectionneur, qui indiquent suffisamment leur origine judaïque. Si nous avons fait remonter l'origine des apocryphes judaïques à des modèles païens, ce n'est pas seulement leur nom commun d'ἀπόκρυφα qui nous y a conduit, mais encore leur contenu et le caractère de cette littérature bâtarde elle-même, qui nous donne une triste opinion de l'état moral et religieux du judaïsme après J.-C., et qui prouve combien la régénération spirituelle que venait lui offrir le Christianisme était nécessaire pour conserver ce qu'il y avait de noble et de grand chez le peuple juif. Les personnages que les apocryphes judaïques introduisent comme représentants de la Sagesse sont, il est vrai, les figures bibliques bien connues, le plus souvent les patriarches et les prophètes; mais ils n'en empruntent que les noms; car, quant à leur caractère, ils sont devenus aussi païens que la sagesse mystérieuse qu'ils annoncent est elle-même empreinte de paganisme. Les vénérables patriarches de l'Ancien Testament qu'on donne pour les auteurs de ces livres apocryphes sont changés en véritables types de la mythologie païenne. Ce que les mythes païens racontaient de leurs personnages fictifs est dit ici d'Adam, de Cham, d'Hénoch, d'Abraham, de sorte qu'on ne peut se rendre bien compte des choses étranges et niaises qui sont attribuées à ces figures bibliques que lorsqu'on est parvenu à découvrir dans la mythologie païenne le modèle primitif dont les écrivains apocryphes ont pris copie. On n'a pas encore apprécié les apocryphes de ce côté si fécond pour la mythologie païenne, et notamment pour celle de l'Orient, et nous sommes obligés, dans ce rapide coup d'œil sur une si riche matière, de nous contenter de quelques indications. Les apocryphes, en faisant de certains personnages de l'antiquité judaïque des auteurs, n'agirent pas aussi arbitrairement qu'il semblerait d'abord. Ces personnages étaient en général déjà identifiés par le syncrétisme de l'époque avec des figures mythologiques qui passaient pour l'idéal de la sagesse ou pour de grands écrivains. Lorsqu'avec la ruine des États de

(1) *Ant.*, I, 2, 3.
(2) *Fragm.* de Kuhlmey, p. 46, 56, 102.

l'Asie antérieure les religions populaires eurent perdu leur caractère propre et se confondirent toutes en un inextricable chaos de figures mythologiques et de symboles religieux, l'histoire et la religion des Israélites furent elles-mêmes mêlées à cet ensemble bizarre par les syncrétistes païens. Les Juifs ne restèrent pas inactifs dans cette agitation confuse et ce pêle-mêle théologique; ils recherchèrent et prétendirent reconnaître les doctrines révélées de l'Ancien Testament et les héros bibliques dans la philosophie païenne, dans les sages et les docteurs du paganisme, et ce sont ces sages que les apocryphes affublent de noms bibliques et donnent pour des écrivains des temps primitifs. Parmi eux s'offre d'abord Adam, le premier né. Tel que le représentent les récits apocryphes, depuis Josèphe jusqu'aux talmudistes, cabalistes, gnostiques chrétiens et sabéens, cet Adam n'est plus le personnage biblique connu; c'est un être plus mythique qu'historique, que les cosmogonies orientales les plus anciennes désignent comme la première émanation de l'abîme primitif des choses et qu'elles nomment le Premier né, Πρωτόγονος, Μονογενής, *Phanes*. Cet Adam est, dans cette doctrine mythologique, l'historien du monde asiatique, en tant qu'il a inscrit d'avance, dans les tables astronomiques bien connues des écrivains apocryphes, les lois de la nature et la marche immuable des choses (1). C'est ainsi que l'Adam de la Bible est devenu l'auteur de beaucoup de livres apocryphes que nous indiquerons plus loin, et qui, conformément à ces idées païennes, contenaient des matières moitié physiques, moitié prophétiques. Un autre personnage patriarcal se rattachant également aux divinités païennes fut Cham, le prétendu fondateur de la magie, à qui on attribue de même des livres cités de bonne heure et dont Phérécyde de Syros dit déjà s'être servi (1). Ce qui donna occasion d'attribuer au fils de Noé des prophéties et des écrits magiques, ce fut la consonnance des noms de Cham et de Chom, dieu persique qui est identique avec Zoroastre, le fondateur mythique des livres religieux des populations ariques.

On voit très-clairement, dans le caractère qu'ils ont prêté à Abraham, comment, dans ces cas, les écrivains apocryphes s'aidaient du syncrétisme païen. Abraham, le père du peuple israélite, se confond, dans ces descriptions païennes, avec l'aïeul mythique des autres tribus sémites, Bel, auquel les Chaldéens en particulier attribuaient leurs livres sacerdotaux et surtout la découverte de l'astrologie. Les apocryphes substituèrent au dieu babylonien le patriarche israélite, en firent l'inventeur des lettres alphabétiques, le premier astrologue, et le père de toute la sagesse babylonienne et de bon nombre d'écrits astrologiques. Ces artifices, combinés en vue des lecteurs païens et juifs sur lesquels on comptait, se ressemblèrent partout où des apocryphes parurent parmi les Juifs; seulement les livres supposés étaient attribués à des personnages qui pouvaient se rattacher aux légendes et aux traditions locales. C'est ce qu'on voit notamment pour le livre d'Hénoch, qui est entièrement conservé; il fut rédigé en Asie Mineure, probablement en Phrygie, où des légendes s'appuient sur un certain Annakos, le même que les Grecs nomment l'Atlas phrygien, dont ils font le plus ancien astrologue physicien (2), et sous lequel eut lieu, d'après un oracle, le déluge universel. Or ce livre d'Hé-

(1) Nonn. Dionys., XII, 34, 67.

(1) Clem. Al., *Strom.*, VI, 6, § 53.
(2) Conf. Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 17.

noch exploite cette légende en la combinant avec des données bibliques, et Hénoch devient non-seulement le prophète du déluge, mais le révélateur des mystères des temps futurs, de l'astronomie et de la physique. En Égypte, où le nom de Moïse se conservait traditionnellement, la littérature apocryphe se relia à lui, comme plus tard à Hermès Trismégiste, et c'est la sagesse des Égyptiens, leur magie et leur sorcellerie, (1) qu'il révèle dans les livres qu'on donne sous son nom.

Il y a une autre classe d'apocryphes, poursuivant un but plus louable et qui a une forme essentiellement différente. De prime abord elle a l'apparence de la première; car les auteurs sont ici, comme là, presque toujours fictifs, sans être cependant évoqués d'une manière aussi frivole et aussi fantastique du monde patriarcal primitif; mais elle en diffère en ce que cette nouvelle classe, loin d'altérer la foi héréditaire et de l'infecter de sagesse et de superstitions païennes, a pour but d'édifier, de fortifier, de vivifier la foi. La forme déguisée sous laquelle ces livres se présentent n'est pas précisément blâmable. C'était, dans la littérature de l'antiquité, un fait assez ordinaire que la publication d'un livre sous le nom d'un homme hautement considéré des temps primitifs, et ce fait n'est pas sans exemple même dans la littérature canonique et deutéro-canonique. Personne n'était choqué de cette fiction, ni l'auteur, qui arrivait d'autant plus sûrement à son but, ni le lecteur, qui en estimait davantage la matière du livre, quoique, dans beaucoup de cas, il pût parfaitement distinguer le rédacteur véritable de l'auteur supposé. C'est ainsi que parurent, sous le nom des Prophètes, de Salomon, du Psalmiste, maints écrits dont quelques-uns subsistent encore et font regretter ceux qui ne sont connus que de nom. Ces livres sont cités dans le Nouveau Testament et par les Pères des temps primitifs, alors que la distinction n'était pas encore si tranchée entre les livres canoniques et les livres apocryphes de cette dernière espèce.

Ce que nous venons de dire doit jeter du jour sur le but et le contenu des apocryphes de l'Ancien Testament. En général les apocryphes des deux espèces indiquées ont pour but de compléter ou d'expliquer le contenu historique, prophétique ou didactique des livres canoniques, dans leur ensemble ou dans certaines de leurs parties. Seulement cela a lieu de différentes manières et dans des intentions diverses.

Les apocryphes de la première espèce, ceux du moins qui sont parvenus à notre connaissance, sont d'une nature apocalyptique. Les mystères de la nature ou de l'histoire, la plupart du temps de l'une et de l'autre, sont dévoilés par des patriarches ou des prophètes, et des anges sont toujours les intermédiaires de la vérité révélée. La sagesse s'exprimant en paraboles (1), il fallait qu'elle fût expliquée par des anges, qui seuls pouvaient dévoiler des choses que, dans le sentiment des Orientaux, la sagesse humaine était incapable d'approfondir.

1° Au point de vue *didactique*, en tant que ces apocryphes s'occupent des mystères de la nature, et la majorité des livres apocalyptiques sont de ce genre, ils se rattachent encore aux livres de l'Ancien Testament et ils s'occupent spécialement de la solution des questions énigmatiques du livre de Job, du chap. 38 au chapitre 41. Mais ils s'en distinguent, et se rapprochent des livres mystérieux du paganisme oriental, en ce que, dans ces apocryphes, la sagesse des anges révèle aux hommes les

(1) Conf. *Exode*, 7, 22.

(1) II *Rois*, 14, 20.

mystères dont s'occupent surtout les les livres secrets des païens. Les vertus cachées de la nature et ses lois, le mouvement des astres, les vicissitudes des saisons, les merveilles du règne végétal et du règne animal (1), l'origine des éléments, la source de la lumière, les causes du tonnerre, des éclairs, de la neige, de la grêle, toutes ces questions constituent la matière principale des apocryphes comme celle des livres mystérieux des Phrygiens, des Babyloniens, des Phéniciens et des Égyptiens, autant que nous les connaissons d'après les anciens; et la forme de ces communications scientifiques et divines est la même des deux côtés; car les anges, qui révèlent les mystères dans les livres apocryphes, correspondent aux divinités qui dévoilent les secrets de la nature dans les livres religieux des païens.

Or les livres bibliques ne mêlent pas ces choses, quel qu'en soit l'intérêt, aux vérités divines qu'ils révèlent. Les enseignements de la sagesse dans l'Ancien Testament traitent ces thèmes principaux de la littérature apocryphe d'un point de vue tout à fait opposé. Lorsqu'ils parlent de la nature incompréhensible de ces choses, ils y rattachent toujours des considérations sur les limites de la science humaine et en prennent occasion pour rappeler le lecteur à la modestie, à l'humilité, à la confiance en la sagesse divine, qui se manifeste dans les événements de la vie de chaque homme comme dans les grands phénomènes de la nature. Le prophétisme de l'Ancien Testament est trop sérieux, d'une nature trop morale, pour s'occuper des curiosités physiques que traitent avec tant de prédilection les apocryphes.

2° Au point de vue *historique*, la prophétie de l'Ancien Testament se distingue de l'Apocalypse apocryphe. La prophétie de l'Ancien Testament a un but essentiellement moral; ce but consiste à relever ceux vers qui le prophète est envoyé, et auxquels, suivant que la parole divine est reçue ou rejetée, il annonce récompense ou châtiment. C'est pourquoi la prophétie de l'Ancien Testament, d'une part, n'est pas absolue, et, de l'autre, ne plane pas indécise dans le lointain nuageux de l'avenir. Il en est tout autrement des Apocalypses apocryphes; elles transmettent de prétendues révélations faites par les anges aux patriarches ou aux prophètes, et partant, la plupart du temps, de l'histoire primordiale, elles annoncent des événements historiques futurs s'étendant au delà de bien des milliers d'années. Elles se terminent toutes par une description de la fin du monde, et, sous ce rapport encore, ressemblent tout à fait aux livres apocalyptiques des Babyloniens, attribués à Bel, et dans lesquels, d'après Bérose, sont décrits « le commencement, le milieu, et la fin de toutes choses (1), » et en dernier lieu la ruine du monde par le feu (2). On ne voit pas ici de but moral; la concordance des révélations qu'ils renferment avec les événements connus de l'histoire ne doit servir qu'à fortifier la croyance des lecteurs en la divinité des autres révélations que l'auteur apocalyptique pourra transmettre.

3° Au point de vue *prophétique*, les différences entre les apocryphes et les livres de la Bible sont également saillantes. La haine fanatique avec laquelle le peuple païen, depuis les temps des Machabées, persécutait les Juifs dans la Palestine et au dehors, à cause de leur religion, la domination romaine, qui pesait lourdement sur les Juifs, avaient

(1) Qu'on se rappelle la description des arbres du paradis, de Béhémoth et de Léviathan.

(1) P. 56, éd. Richter.
(2) Loc. cit., p. 83.

excité l'ardent désir du Messie, annoncé dans l'Ancien Testament, désir que nous trouvons exprimé dans les livres du Nouveau Testament, dans Josèphe, et notamment dans un Psaume (1) du Psautier apocryphe de Salomon, qui date du temps d'Hérode. Or les apocryphes prédisaient que le judaïsme dominerait la terre, que le Messie attendu fonderait cette domination, dans un avenir rapproché, sur les ruines de tous les empires païens. Ils ne soupçonnent pas que le règne que les Voyants de l'Ancien Testament annoncent dépend essentiellement de l'état moral et religieux du peuple de l'Alliance, et, bien loin de comprendre d'une manière spirituelle cette gloire du peuple de Dieu, ainsi que les prophètes de l'Ancien Testament leur en donnaient l'exemple, ils ne font ressortir que le côté temporel du Messianisme, abusent de la langue métaphorique des anciens prophètes pour faire des descriptions bizarres, extravagantes et chimériques, de la prochaine gloire du judaïsme. Ce qui démontre à la fois l'influence et la quantité de ces livres séducteurs, ce sont les livres d'Hénoch et d'Esdras, conservés jusqu'à nos jours, et qui à eux seuls forment déjà une riche littérature; ce sont les nombreux faux Messies de cette époque; c'est enfin l'opiniâtre croyance des Juifs en une manifestation temporelle du Messie qu'ils attendaient encore sur les ruines fumantes du sanctuaire et les derniers débris de la ville sainte (2).

4° Enfin, au point de vue *légendaire*, les récits apocryphes sont pour la plupart nés de la combinaison du texte authentique des narrations bibliques avec des mythes païens, ou, dans les cas les plus favorables, avec des traditions juives que l'imagination déréglée des auteurs a bizarement mêlées, sans songer en aucune façon à un but moral et religieux; et ce que nous disons s'applique même aux meilleurs de ces livres qui ont été conservés jusqu'à nous, tels que le *Livre d'Hénoch*, l'*Apocalyptique Esdras*, les *Fragments de la petite Genèse* et de l'*Apocalypse apocryphe*.

Cependant il faut porter un jugement plus favorable sur la classe des apocryphes juifs qui n'ambitionnent pas le caractère des ἀπόκρυφα ou des livres mystérieux, dans le sens du mot que nous avons expliqué plus haut, quoiqu'ils se présentent encore sous le nom des saints personnages de l'Ancien Testament. Tantôt ce sont de profondes et sérieuses légendes qui ont un caractère national et populaire, comme par exemple le récit du combat de Michel avec Satan pour le corps de Moïse, conservés dans des sources dérivées; tantôt ce sont des récits contenant des vérités générales sous la forme d'une fiction (comme par exemple le songe de Darius dans l'Esdras grec), ou ayant l'innocente intention de glorifier des personnages de l'Ancien Testament et les héros du peuple juif; tantôt ce sont de sages encouragements à observer les commandements divins, comme le livre *syriaque de Baruch*, ou encore des cantiques pieux, inspirés par les situations indiquées dans l'Ancien Testament et mis dans la bouche des personnages bibliques, comme le beau *Psaume*, au supplément du Psautier des Septante, prêté à David après sa victoire sur Goliath, ou la *Prière de Manassé*, et maintes autres pièces heureusement imitées des Psaumes. Cette branche de la littérature judaïque se conserva longtemps dans le Christianisme; nous voyons, jusqu'au milieu du moyen âge, naître une multitude d'écrits sous le nom des personnages de l'Ancien Testament, en même temps qu'une autre classe nombreuse d'apocryphes imités

(1) *Ps.* 17.
(2) Josèphe, *Bell. Jud.*, VI, 5, 2.

du Nouveau Testament paraît sous le nom des Apôtres et des Évangélistes, et cherche à se faire accepter. Ces deux classes d'apocryphes chrétiens de l'Ancien et du Nouveau Testament sont absolument analogues à ceux du judaïsme que nous venons de caractériser.

Tandis que les apocryphes innocents et pieux se reproduisent dans l'Église catholique, l'espèce des apocryphes que nous avons avons fait remonter aux sources païennes pullule parmi les sectes hérétiques. Les sectes gnostiques tenaient en grande considération les livres d'Adam et d'Ève, de Seth, d'Abraham et d'autres patriarches, qui remontent, sans aucun doute, à des contrefaçons juives, retravaillées dans un but hérétique. Il en est de même des apocryphes judaïco-chrétiens de l'Ancien Testament, qui, sauf la doctrine chrétienne du Messie, ont un type tout à fait judaïque. Nous les nommerons plus loin, après avoir ajouté quelques observations sur le caractère des apocryphes du Nouveau Testament.

Ces apocryphes sont des imitations des livres canoniques du Nouveau Testament, auxquels ils se rattachent plus intimement que les apocryphes juifs ne se reliaient aux livres saints de l'Ancien Testament. Il y a, par conséquent, suivant la division même des livres du Nouveau Testament, des *Évangiles*, des *Actes des Apôtres*, des *Épîtres* et des *Apocalypses apocryphes*.

Les plus anciens Évangiles apocryphes embrassaient tout le cercle de l'histoire évangélique, et se distinguent par là des Évangiles postérieurs, qui ne contiennent que l'histoire de la jeunesse de J.-C., d'après les indications des Évangiles canoniques, ou l'histoire des derniers jours et de la glorification du Rédempteur. Le prologue de l'Évangile de S. Luc rappelle déjà le zèle peu judicieux avec lequel certains chrétiens, sans s'être informés suffisamment de ce dont ils parlent, sans une critique convenable, ont essayé de rédiger la vie et la doctrine du Seigneur. Bientôt, avec les premières sectes des judéo-chrétiens, nous voyons naître une multitude d'Évangiles apocryphes; ils sont tous le résultat des efforts faits par les hérétiques pour rattacher leurs opinions et leur doctrine à l'histoire et aux paroles de J.-C., et ils sont placés sous le nom d'un apôtre ou de tous les apôtres, qui doit leur donner quelque autorité. Les faits historiques qu'ils renferment sont un mélange d'éléments canoniques et d'éléments traditionnels; la doctrine est tirée des mêmes sources, toutefois avec un plus grand mélange de vues particulières et d'opinions conformes aux intérêts des sectes diverses dont ils représentaient le système. Ce fut surtout l'Évangile de S. Matthieu, le premier répandu à travers la Palestine et la Syrie en langue hébraïque et en langue grecque, qui fut soumis à ces manipulations et à ces altérations, et dont les transformations diverses se reproduisirent tantôt sous le nom de S. Pierre, tantôt sous celui des douze apôtres. Il y eut encore d'autres élaborations de l'histoire évangélique, qui parurent un peu plus tard; ce furent des compilations faites dans le même but, avec les mêmes éléments tirés des Évangiles apocryphes et canoniques, et un mélange de traditions plus obscurcies et plus défigurées encore, par cela même qu'elles s'éloignaient davantage du temps de Jésus et des apôtres.

Tous ces Évangiles, qui seront cités en détail plus bas, présentent, outre leur caractère peu historique et peu impartial, et leur faux titre, ce trait commun à tous les apocryphes, qu'il y a autant de rédactions différentes que d'exemplaires, et que les opinions hérétiques y sont toujours prédominantes. Les Églises catholiques, en vertu même de leur profond respect

pour tout ce qui concernait l'histoire et la doctrine du Seigneur, accueillirent quelques-uns de ces Évangiles renfermant des traditions véritables, et cela fait comprendre comment ils sont souvent cités avec honneur par les docteurs de l'Église. Ils devinrent au cinquième siècle la source d'où sortit une toute nouvelle littérature d'Évangiles apocryphes. Quelques-uns de ces anciens apocryphes se sont conservés dans les apocryphes plus modernes qui racontent l'histoire de la jeunesse du Seigneur; car c'est cette histoire surtout qui intéressait les fidèles, vu le petit nombre de détails donnés par les Évangiles canoniques sur les trente premières années de Jésus.

Tandis que les Évangiles imaginés jusqu'à présent étaient destinés à des lecteurs chrétiens, on voit que les récits qui ont rapport au supplice de Jésus, à sa mort et à sa glorification, sont destinés à des lecteurs étrangers à l'Église, à des païens et à des Juifs, que cette partie douloureuse de l'histoire évangélique scandalisait et faisait douter de la divinité du Sauveur. Ainsi, dès les temps les plus florissants de l'apologétique chrétienne, il parut des récits de la Passion de N.-S., sous la forme d'Actes, dans lesquels le gouverneur romain et l'empereur lui-même intervenaient comme apologistes de l'innocence de Jésus et témoins de la vérité des récits concernant sa mort, sa résurrection et son ascension. Ils ont été perdus, il est vrai, mais après avoir produit les Actes dits de Pilate (*Acta Pilati*) et d'autres pièces du même genre, que nous indiquerons plus bas.

Il en est de même des *Actes apocryphes des Apôtres*. Les plus anciens, de même que les anciens Évangiles apocryphes, sont écrits dans l'intérêt d'une hérésie, et sont la base ou la source des Actes postérieurs, qui existent encore en partie. Ici aussi c'est l'apôtre S. Pierre que l'hérésie fait parler le premier, comme ayant l'autorité la mieux reconnue; car la plus ancienne histoire apocryphe des apôtres est la Prédication de S. Pierre, *Prædicatio Petri*, de laquelle sont sortis une multitude infinie d'apocryphes, sous des formes toujours nouvelles, depuis les écrits pseudo-clémentins jusqu'à celui d'Abdias. S. Paul n'arrive que plus tard; puis, lorsque ces deux premiers noms sont usés, viennent les autres apôtres, sans ordre. Quant à sa forme, la vieille histoire apocryphe des apôtres se distingue des Actes des Apôtres canoniques par son caractère didactique et dogmatique; elle part des faits connus des missions des apôtres pour se perdre dans le détail de prétendues nouvelles authentiques. Les imitations postérieures ont abandonné cette forme pour laisser prédominer, conformément à l'esprit du temps, des parénèses, des légendes et des histoires de martyrs.

Les apocryphes les plus rares sont ceux qui prennent la forme d'*Épîtres apostoliques*; car, quelque nombreux que soient les Évangiles, les Actes de tous genres et les Apocalypses imitant les livres du Nouveau Testament que nomment les anciens docteurs de l'Église, il n'est, à notre connaissance, jamais fait mention d'aucune épître apocryphe de l'un des premiers apôtres, selon la forme des épîtres apostoliques du Nouveau Testament, et celles qui sont citées plus tard et qui existent encore portent le sceau d'un temps de beaucoup postérieur.

Il y eut de bonne heure un nombre considérable d'*Apocalypses apocryphes*; mais aucune de ces anciennes Apocalypses n'a été complétement conservée, de sorte que nous ne pouvons en déterminer nettement le rapport ni avec les apocryphes de l'Ancien Testament caractérisés plus haut, ni avec l'Apocalyse de S. Jean. Ce qu'elles ont de

commun avec l'Ancien Testament, ce sont les extases, les apparitions d'anges, les ravissements à travers les sept cieux, les signes de la fin du monde. Quant au but dogmatique, qui était certainement toujours le point capital, et quant à la manière dont elles cherchaient à l'atteindre, il n'est pas facile de s'en rendre compte d'après les Apocalypses de l'Ancien Testament, d'origine chrétienne, qui ont survécu jusqu'à nous, les intentions des hérétiques ayant été de plus en plus effacées par les mains des fidèles, transcrivant les manuscrits et les changeant pour ainsi dire à chaque nouvelle copie.

A la vue d'une littérature pullulant avec une telle exubérance qu'Épiphane en compte les productions par milliers parmi les gnostiques (1), et qu'Irénée désigne celles d'une seule de ces sectes par ces mots : *Inenarrabilis multitudo apocryphorum et perperam Scripturarum* (2), les évêques se tinrent en garde, et leur juste sollicitude tendit à éloigner des mains des fidèles ces contrefaçons hérétiques et superstitieuses des livres sacrés. Ils furent plus indulgents à l'égard des productions dogmatiques faites sans malice et sans arrière-pensée hérétique, la ligne de démarcation entre les livres canoniques et les livre non canoniques n'étant pas bien marquée encore, et plus d'un ouvrage apocryphe étant à peine distingué des écrits canoniques à cette époque. On fut amené à tracer d'une manière plus nette cette ligne de démarcation entre les écrits de l'Ancien Testament et les apocryphes par les controverses qui s'élevèrent avec le judaïsme, lequel, depuis l'ère chrétienne, avait eu soin d'arrêter définitivement le Canon de ses livres, et avait rejeté sans hésiter ceux que nous nommons deutéro-canoniques.

MOVERS.

(1) *Hær.*, 26.
(2) *Adv. Hær.*, I, 17.

APOCRYPHE (LITTÉRATURE). On ne trouve guère de renseignements à ce sujet dans la plupart des ouvrages qui traitent de l'introduction à l'étude des saintes Écritures, dans les manuels d'histoire littéraire ou dans les encyclopédies en général.

I. *Apocryphes de l'Ancien Testament*. Nous possédons les suivants :

1° Le livre dit *troisième d'Esdras*, ou l'*Esdras grec* (dans les manuscrits des Septante ordinairement *le premier livre*, ou encore ὁ ἱερεὺς α', les Septante nommant Esdras ὁ ἱερεύς, le prêtre). L'Esdras grec renferme une traduction des deux derniers chapitres des Paralipomènes (II Par., 35 et 36), de tout le livre canonique d'Esdras (il ne manque que deux versets d'Esdras, 5, 55; 7, 6), une partie du livre de Néhémias (7, 37; 8, 13), et, en outre, un fragment particulier suivant lequel Darius, après un songe expliqué par Zorobabel, délivra les Juifs de la captivité de Babylone. Nous citons ce livre avant les autres parce qu'il est en effet au premier rang parmi tous les apocryphes; que, dans le principe, il se trouvait à la place de l'Esdras canonique dans le Canon des Septante, ce qui lui fit conserver cet ancien rang même après qu'on eut adopté une autre version grecque, et le fit regarder comme canonique. Josèphe ne connaissait que cet Esdras grec, qu'il place parmi les livres canoniques, et il en est probablement de même de Philon (1). Les plus anciens Pères de l'Église latine, les Pères grecs jusqu'aux chronographes du moyen âge (2), le mettent formellement au niveau des livres canoniques de l'Ancien Testament. Ce doit être un fragment d'un ouvrage plus considérable, qui, dans sa première partie, renfermait les Paralipomènes, et c'est

(1) Conf. Movers, *Loci quidam historiæ canonis V. T. illustrati*, p. 30.
(2) Conf. Sync., p. 475. Niceph., p. 786, édit. Bonn.

pourquoi Philon (1) peut nommer le livre d'Esdras *Livre des Rois*. Comme ce livre a un caractère évident de compilation, il a de l'importance surtout pour l'histoire du texte hébraïque (2).

2° *Le quatrième livre d'Esdras* n'existe plus dans l'original grec et n'a été conservé que dans des traductions, savoir : une version latine, qui, avec le troisième livre d'Esdras, est ajoutée aux plus anciennes éditions de la Vulgate ; une version arabe, encore inédite, conservée dans la bibliothèque bodléienne d'Oxford, traduite en latin par Whiston (3), et une version éthiopienne, que Lawrence (4) a publiée avec une traduction latine, et qui se trouve, ainsi que les variantes des deux autres traductions, dans les *Prophetæ vet. pseud.-epigr.* de Gfrörer (5). La traduction latine a, au commencement (6) et à la fin (7) du livre, des suppléments qui ne se rencontrent pas dans les deux autres textes, lesquels, de leur côté, intercalent un grand fragment au chap. 7, 35. Le livre commence dans ses parties authentiques (imitées de Daniel, 9, et de Néhémie, 1) par des plaintes sur la ruine de Jérusalem et du temple, plaintes que le prêtre Esdras doit avoir prononcées trente ans après sur les débris de la ville sainte. Esdras reçoit, dans une suite de visions imitées de celles d'Ézéchiel et de Daniel, des explications sur les signes précurseurs du prochain jugement, l'apparition du Messie, la chute de l'empire romain, l'établissement du règne du Messie et la fin du monde. Il se termine (pour autoriser sans doute l'apocryphe) en racontant comment Esdras, outre les vingt-quatre livres saints brûlés avec le premier temple, rédigea les soixante-dix livres mystérieux que conservent les sages d'Israël. L'auteur a suffisamment indiqué l'âge du livre en énumérant la suite des empereurs romains, qui se termine à Domitien (1), et en prenant évidemment les événements du temps d'Esdras comme types de ceux qu'il raconte. D'après cela, le livre a dû être rédigé peu après la seconde ruine de Jérusalem, peut-être trente ans après (2). Il a reçu d'une main chrétienne quelques additions qui ne se rencontrent toutefois que dans la version latine.

3° On peut y ajouter un *Cinquième livre d'Esdras,* plusieurs fois cité par des écrivains chrétiens postérieurs comme Ἀποκάλυψις Ἔσδρα (3), qui existe à la bibliothèque impériale de Paris dans le Cod. C. n° 929, mais n'a pas encore été publié. C'est, suivant Gfrörer (4), une contrefaçon postérieure. Le cardinal Maï en cite une traduction arabe de la bibliothèque Vaticane (5).

4° Un des apocryphes les plus renommés de l'Ancien Testament est le *Livre d'Hénoch*, qui doit surtout sa réputation à un passage de la lettre de S. Jude, v. 14, et qui est fréquemment cité par les Pères de l'Église, même comme un livre saint, par Tertullien. Ce livre

(1) *De Confus. ling.*, t. I, p. 427.
(2) Conf. Trendelenburg, dans Eichhorn, *Biblioth. univ. de la Littér. bibl.*, t. I, p. 180 sq., et extrait de là dans Eichhorn, *Introd. aux livres apoc. de l'A. T.*, p. 335-377.
(3) *Primitive Christianity*, vol. IV, Lond., 1711.
(4) Oxford, 1820.
(5) Stuttg., 1840.
(6) Ch. 1, 2.
(7) Ch. 15, 16.

(1) 12, 14 sq.
(2) Conf. toutefois les opinions en partie différentes de Lawrence, dans son éd. du texte éthiop., dans Gfrörer, l. c., p. 143 sq. Lucke, *Essai d'une Introd. compl. à l'étude de l'Apoc. de S. Jean*, Bonn, 1832. Gfrörer, *Hist. du Christianisme primitif*, t. I, p. 69, Stuttg., 1838. Van der Ulis, *Disput. crit. de Esræ libro apocr.*, Amst., 1839. Berlin. *Annal. de la Crit. scient.*, ann. 1841, n. 103-105.
(3) Conf. Fabricius, *Cod. pseudepigr.*, t. V, p. 1162. Ibid., *Cod. pseudepigr. N. T.*, t. I, p. 952 ; t. II, p. 308.
(4) *Christ. primit.*, t. I, p. 70.
(5) *Scriptt. veter. nova collectio*, t. IV, p. 8.

n'était connu en Europe que par des citations et par les remarques que fit sur une traduction éthiopienne le célèbre voyageur et orientaliste Job Ludolf, lorsque l'Anglais Bruce rapporta de ses voyages trois exemplaires de la traduction éthiopienne. M. de Sacy en publia d'abord quelques fragments (1); plus tard Lawrence, aussi versé dans la langue éthiopienne que dans la connaissance de la littérature apocryphe, en a fait une traduction anglaise (2), traduite elle-même en latin dans les *Prophetæ pseudepigr*. de Gfrörer (3), et enfin l'original lui-même a été publié (4). Antérieurement à cette publication du texte éthiopien, A.-G. Hoffmann avait déjà donné une traduction allemande du texte anglais de Lawrence, avec un commentaire (trop long) en deux volumes (5). Après ce que nous avons dit plus haut des signes caractéristiques des livres apocryphes, il nous suffira d'ajouter ici que, dans cet ouvrage, bizarre autant par sa forme que par son contenu, et dont cependant on ne peut méconnaître la valeur, vu la connaissance qu'il nous donne de la situation religieuse des derniers temps du judaïsme, il y a de prétendues révélations faites par des anges sur les mystères de l'histoire des anges et des hommes, sur le ciel et l'enfer, le paradis et la terre, les arbres miraculeux, les animaux merveilleux, le tout dans un inextricable désordre. Le texte grec, que les Pères avaient sous les yeux, s'écarte en plusieurs points du texte éthiopien; il contient des additions qui manquent au texte éthiopien, tandis que celui-ci renferme de son côté mainte augmentation et beaucoup de parties hétérogènes, d'où l'on peut conclure qu'il existait plusieurs textes originaux différents. Le texte éthiopien paraît une compilation de plusieurs écrits apocryphes réunis sous le nom d'Hénoch. Toutefois il faut que le texte grec ait eu primitivement la même étendue que l'éthiopien, puisque Nicéphore (1) y compte jusqu'à 2,800 versets et que les citations des auteurs ecclésiastiques font mention du 97e chapitre. Quant à sa date, il est certain qu'au temps apostolique le livre d'Hénoch était déjà généralement connu en Palestine; des preuves intrinsèques semblent indiquer le règne d'Hérode le Grand, et font allusion au temps qui suivit immédiatement la guerre des Parthes (citée au chap. 54, 9 sq.), 37 ans avant Jésus-Christ.

(1) Cap. 1-3, 6, 16, 22, 31. *Magasin encyclopédique*, t. I, p. 382. Paris, 1800.
(2) Première éd., Oxf., 1821; 2e, 1833.
(3) Pag. 169 sq.
(4) Oxf., 1839.
(5) Le *Livre d'Hénoch complétement traduit, avec des commentaires, une introduction et des digressions explicatives*. Iéna, 1833, 1838.

5° Après le livre d'Hénoch, la *Petite Genèse* est celui des apocryphes de l'Ancien Testament qui appelle le plus l'attention. Suivant des communications d'un savant de Tubingue, il nous serait aussi venu de l'Abyssinie, si riche en apocryphes. Ewald nous apprend (2) que le missionnaire protestant Krapf, outre d'autres manuscrits éthiopiens, envoya à la bibliothèque de l'université de Tubingue un livre intitulé *Kufalie mara el*, *Division des jours*, dans lequel Ewald a reconnu le livre de la Petite Genèse, souvent cité par les écrivains ecclésiastiques. On en annonce la publication, et nous extrayons en attendant les renseignements suivants des fragments connus jusqu'à ce jour.

Les fragments grecs le citent sous le nom de λεπτὴ γένεσις, ou λεπτογένεσις;

(1) L. c., p. 787.
(2) *Journal de la science de l'Orient*, t. V, p. 177, Bonn, 1844.

et Ἰωβηλαῖα (1). Le Syncelle (2) et Cédrénus (3) remarquent, il est vrai, que, selon l'opinion de plusieurs auteurs, cette Petite Genèse serait identique avec l'Apocalypse de Moïse, et, d'après cela, Bredow et Treuenfels (aux passages cités plus bas) ont, sans aller plus loin, adopté l'identité des deux ouvrages. Mais l'Apocalypse de Moïse, que le Syncelle même distingue nettement (4), était d'origine chrétienne (voir plus bas), et, comme nous l'apprend l'usage qu'en font les Septante (5), écrite en grec, tandis que S. Jérôme (6) fait mention d'un texte hébraïque et que le calcul du temps d'après des années jubilaires suppose l'usage d'un texte biblique hébreu (7). Le chronographe Cédrénus nous donne une indication de la teneur du livre (8). Il nous apprend que l'archange Gabriel fit à Moïse, réfugié dans le désert arabique, après le meurtre de l'Égyptien, des révélations sur toute l'histoire antéro-mosaïque, notamment sur la création, l'état du premier homme, le déluge, etc., puis sur la législation future du peuple de Dieu, lui enseignant aussi l'astronomie, l'écriture alphabétique, l'arithmétique, la géométrie et toute sagesse. Les fragments existants montrent, en effet, que ce livre renfermait une fiction historique suivie, complétant le récit de la Genèse biblique, en suivant l'enchaînement d'une chronologie fort habilement conçue. La chronologie du livre avait pour fondement le cycle des fêtes mosaïques, des sabbats et des nouvelles lunes, et les dates bibliques étaient mêlées aux dates imaginaires, poussées aussi loin que les chiffres de la Genèse le permettaient. C'est pourquoi le livre s'appelle aussi Ἰωβηλαῖα, parce que, la dernière fête appartenant au cycle des sabbats, la cinquantième, ou l'année jubilaire, désignait la principale période (1). Une preuve de l'influence que le syncrétisme païen exerça sur ce livre, d'ailleurs généralement conforme aux principes du judaïsme, c'est la singulière fable selon laquelle Abraham fut surnommé *abactor* ou *depulsor*, parce qu'il aurait chassé des corneilles des champs, fable qui confond Abraham avec Bel, Belzébub (le dieu qui chasse les mouches et les insectes).

Du reste, si le manuscrit éthiopien mentionné ci-dessus est vraiment une traduction de la Petite Genèse, et non pas plutôt un livre analogue nommé la *Vie d'Adam* (voy. plus bas), on peut espérer avoir trouvé un riche trésor de nouvelles apocryphes et de traditions (*exegumena*) de l'antiquité judaïque, qui ont d'autant plus d'intérêt qu'à en juger d'après tous les indices cet écrit appartient aux plus anciens apocryphes de la Bible et était une des principales sources des légendes sur la période patriar-

(1) Ces deux noms ne paraissent que dans Epiph., *adv. Hæres.*, l. I, *Hær.* 39, 5 et 6, t. I, p. 287. Fabricius cite un passage d'une ancienne édition de S. Jérôme dans lequel cet apocryphe serait nommé μικρογένεσις, *Cod. pseudepigr. V. T.*, t. I, p. 850. Mais ceci serait, selon Martianay, un changement arbitraire. Les manuscrits portent : λεπτὴ γένεσις. Conf. Hieronym., *Opp.*, t. II, p. 596, éd. Martianay.

(2) Page 5

(3) Page 9.

(4) Pag. 48, 49.

(5) Conf. dans Sync., p. 49, le calcul d'après les années des Patriarches.

(6) *Opp.*, t. II, p. 506.

(7) Conf. Eusèbe, *Chron.*, t. III, p. 65, 67.

(8) Page 87.

(1) Voici quelques exemples de cette chronologie. Les sept jours de la semaine de la création sont ici un type des 7 × 1000 ou 7000 ans de la durée du monde (Cédrén., p. 9). Le monde fut créé le premier du mois de Nisan, et Adam serait resté dans le Paradis d'une année sabbatique à l'autre, c'est-à-dire 7 ans. Après 7 × 10, c'est-à-dire dans sa 70e année, il engendra Caïn ; après 7 × 11, ou dans sa 77e année, Abel, qui fut immolé à la fin des deux premières années jubilaires, à la fête des Tabernacles (Sync., p. 18 sq.). Abraham fut appelé après 40 années jubilaires (l. c., p. 185). Sur le chiffre 40 de ce livre, *voyez* Bredow, l. c., p. 33.

cale. Josèphe paraît déjà s'en être servi, et, dans tous les cas, la traduction d'un texte hébreu, la démonologie (1) particulière qu'il renferme, et surtout l'extension de la chronologie des temps messianiques jusqu'au septième millénaire du monde, prouvent que le livre remonte à des temps notablement plus anciens que le livre d'Hénoch et le livre IV d'Esdras (2).

6° Un apocryphe de moindre importance est le livre intitulé : Ἀναβατικὸν Ἠσαΐου, *Ascensio Isaiæ*, production judaïco-chrétienne, avec une teinte prédominante de cabale, et par là même en grande faveur chez les sectes gnostiques de l'Asie (3) et de l'Espagne (4), plus tard chez les Cathares (5). Dans sa forme actuelle, il a deux parties, dont l'une (6) renferme la mort d'Isaïe sous le roi Manassé, avec une prophétie messianique qui s'y rattache ; l'autre (7), l'ascension proprement dite, qui se subdivise elle-même en deux parties. Dans la première, on raconte que le Voyant fut ravi par un ange et conduit à travers les sept cieux dont il apprit les secrets (8) ; dans la seconde (9), l'ange révèle au prophète les mystères de l'Incarnation, de la vie et de la glorification du Christ. Quant à l'âge du livre, on trouve des traces de son existence dans S. Justin (1) et Tertullien (2), et des citations entières dans Origène (3). La seconde partie n'est citée qu'au cinquième siècle, comme Ἀναβατικόν dans S. Épiphane, et comme *Ascensio* dans S. Jérôme. L'original grec n'existe plus. Une traduction latine parut, avec plusieurs écrits du même genre, en 1522, à Venise ; mais depuis cette époque elle n'était plus connue que par une citation de Sixte de Sienne (4), lorsqu'une publication de la traduction éthiopienne, sous le titre de « Ascension d'Isaïe, » de Lawrence, accompagnée d'une version latine et anglaise (5), ramena l'attention sur l'ancienne édition, que Gieseler (6), puis Gfrörer (7), réimprimèrent, et l'on vit qu'il ne contenait que la deuxième partie du livre (8), sous une forme différente. Déjà en 1828 Maï avait édité des fragments tirés d'un *Codex rescriptus* du Vatican (9) dans sa nouvelle collection des écrivains anciens, fragments qui s'écartaient à leur tour des autres textes, comme il est très-ordinaire dans les publications de ce genre de littérature apocryphe (10).

7° A cette classe appartiennent encore les *Testaments des douze Patriarches*, αἱ Διαθῆκαι τῶν δώδεκα Πατριαρχῶν. Les douze fils de Jacob, avant de mourir, donnent, dans douze livres, à leurs en-

(1) Le premier des démons se nomme ici *Mastiphat* ou *Mastipham*, nom qui n'est pas hébraïque, et qui rappelle une divinité libyenne qu'un ancien auteur nomme *Mastiman*, c'est-à-dire *Fils du ciel*. Au temps de J.-C. les Juifs nommaient le premier des démons également d'un nom païen modifié, *Baalzebut*, c'est-à-dire *dieu de la demeure*, dans le sens païen du *ciel*, chez les Juifs, de l'*enfer*.

(2) Conf. Bredow, *Dissertatio de Georg. Syncelli Chronographia*, au 2e liv. de l'édit. de Bonn, de Sync., p. 31 sq., et la *Petite Genèse*, de A. Treuenfels, dans le *Journ. litt. de l'Orient*, ann. 1846, n° 1, 2, 4-6.

(3) Epiph., *adv. Hær.*, 40, 2 ; 67, 3.

(4) Hieronym., *Opp.*, t. III, p. 473.

(5) *Moneta adv. Catharos et Waldenses*, p. 218, éd. Richin.

(6) Chap. 1-6.

(7) Chap. 7-11.

(8) Chap. 7-9.

(9) Chap. 10 et 11.

(1) *Dial. adv. Tryph.*, p. 349.

(2) *De Patientia*, c. 14.

(3) *Opp.*, t. I, p. 19 et 20 ; t. III, p. 465, 846.

(4) *Biblioth. sanct.*, p. 69, éd. Colon., 1626.

(5) Oxford, 1819.

(6) Gœtting., 1832.

(7) *Prophetæ pseudepigr.*, p. 56-63.

(8) Chap. 7-11.

(9) *Nova Collect. Script. vet.*, t. II, p. 238 sq.

(10) Conf. Lawrence, *Dissertation*, dans Gfrœrer, l. c., p. 32. Nitzsch, dans les *Études et Critiques d'Umbreit et d'Ullman*, ann. 1830, n. 2. Lucke, *Intr. à l'Apoc. de S. Jean*, p. 125. Gfrœrer, *Christ. prim.*, p. I, p. 65.

fants des conseils et des instructions correspondant au caractère biblique connu ou fictif de chacun des princes des tribus, et se rattachant aux circonstances avérées et aux légendes de leur vie antérieure. Les instructions s'étendent en partie sur les mystères du monde surnaturel, en partie sur l'avenir, et dans ce dernier cas se restreignent à la vie, aux souffrances, à la mort et à la résurrection du Christ et au rejet du peuple juif. L'auteur est un judéo-chrétien et paraît avoir eu pour but de coopérer à la conversion de sa nation. Comme Origène connaissait déjà ce livre (1), ainsi que Tertullien (2), on doit conclure qu'il a été composé avant le deuxième siècle (3).

8° La *Lettre de Baruch* aux dix tribus d'Israël, conservée dans une traduction syriaque, qui est imprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres, est écrite, l'auteur de la lettre ne le cache pas, à l'imitation du livre deutéro-canonique de Baruch. Comme Baruch, le secrétaire de Jérémie, exhorte et console, dans le livre qui lui est attribué, les exilés de Babylone, après la ruine de Jérusalem, ainsi l'auteur de cette lettre apocryphe cherche, sous le nom du prophète, à instruire et à consoler les dix tribus d'Israël, auxquelles il annonce la ruine de la ville sainte et de son temple. En même temps il leur annonce l'approche du jugement et les exhorte à garder la loi. Cette lettre trahit dans l'auteur un Juif helléniste instruit, et a été probablement écrite après la ruine du second temple. C'est, sans aucun doute, l'apocryphe que Nicéphore et d'autres ecclésiastiques ont plusieurs fois cité (1), et il ne peut être confondu avec le livre deutéro-canonique de Baruch, qui ordinairement ne fait qu'un avec le livre de Jérémie, et dont la canonicité a été reconnue par toute l'antiquité chrétienne.

9° Les Pères de l'Église citent parmi les livres apocryphes de l'Ancien Testament *le troisième livre des Machabées*, ainsi nommé parce qu'on le place ordinairement après les deux livres des Machabées; car il ne contient du reste qu'un récit de la prétendue persécution ordonnée par Ptolémée Philopator pour se venger sur les Juifs alexandrins de ce qu'un prodige l'avait empêché d'entrer dans le Saint des saints, au temple de Jérusalem. Ce livre, malgré son caractère peu historique et son fastidieux pathos, n'est cependant pas sans valeur par rapport à l'histoire du judaïsme alexandrin. Les Canons apostoliques (*Canones apost.*) le comptent parmi les livres canoniques, en même temps qu'ils excluent certains livres deutéro-canoniques (2). Dans l'Église grecque, quelques auteurs le mettent au niveau des deux livres des Machabées (3); d'autres le placent au-dessous (4). Il est inconnu aux Pères de l'Église latine (5).

10° Si la valeur des derniers livres que nous venons de citer peut être considérée comme très-secondaire, nous n'hésitons pas à proclamer une vraie perle, parmi beaucoup de fumier, un apocryphe resté presque complétement inconnu, qui n'est pas même nommé par les savants des temps mo-

(1) *Hom.* 15 in Jos.
(2) *Adv. Marcion.*, V, 1.
(3) Conf. Cave, *Hist. littér.*, p. 1, p. 52. Grabe, *Præf. ad Test. XII. Patriarch.* dans Fabricius, *Cod. pseudepigr.*, t. V, p. 501. Nitzsch, *de Testamentis duodecim Patriarch.*, *lib. Vet. Test. pseudepigr.*, Wittemb., 1810.

(1) *Synopsis Script. SS.*, in Athanas. *Opp.*, t. II, p. 127. Nicéphore, p. 787.
(2) *Patres Apost.*, édit. Cotel., t. I, p. 448.
(3) Pseudo-Athan., dans la *Synop.*, et Nicéph., loc. cit.
(4) Philostorg., *Hist. eccl.*, I, 1.
(5) Conf. Eichhorn, *Introd. aux Écrits apoc. de l'A. T.*, p. 278, sur un prétendu 4e livre des Machabées.

dernes les plus occupés de la critique des apocryphes ou de l'histoire du judaïsme. Nous voulons parler des *Dix-huit Psaumes,* qui, sans que l'auteur en soit responsable, ont été attribués à Salomon, et auxquels nous désirons rendre en peu de mots plus de justice qu'il ne leur a été accordé jusqu'à présent, dans l'espoir de rappeler l'attention sur ce précieux reste de l'antiquité judaïque.

Il est déjà question d'un recueil différent de notre Psautier ordinaire, et qui renferme des psaumes attribués à Salomon, dans un supplément des Septante au livre III, 8, 51, *des Rois*. Plus tard, des psaumes de Salomon sont cités par le pseudo-Athanase, dans la *Synopse, l. c.,* et par Nicéphore (1), parmi les livres apocryphes de l'Ancien Testament de la seconde classe, une fois de la troisième (2). Quelques manuscrits des Septante leur donnent cependant une place plus honorable, entre le livre de la *Sagesse* et celui de l'*Ecclésiastique*, et, dans le *Codex Alexandrinus*, ils venaient autrefois immédiatement après les livres du Nouveau Testament (3). Ils ont été révélés à l'Europe d'abord par un manuscrit que le P. André Schott, Jésuite, envoya en 1615 de Constantinople au savant membre de son ordre, le P. de la Cerda. Celui-ci publia le petit recueil (4), et l'accompagna d'une introduction et de remarques (5) dans lesquelles il cherchait à prouver que Salomon en était l'auteur, ce qui provoqua une réfutation méritée, mais peu solide, de Huet (1) et de Neumann (2).

(1) Page 786.

(2) Dans la table de Montfaucon, *Biblioth. Coislin. sive Seguier.*, p. 194. Fabricius, *Cod. pseudepigr. V. T.*, t. II, p. 308.

(3) *Cod. Alexandr. fideliter descript. cura et labore* H.-H. Baber, Lond., 1816, p. v, *Prolegg.*

(4) *Adversaria sacra*, Lugd., 1626.

(5) Réimprimées dans Fabricius, l. c., t. I, p. 917 sq.

Ces psaumes sont traduits de l'hébreu, comme on peut s'en convaincre de prime abord, mais surtout par une étude attentive du texte. Les inscriptions les attribuent à Salomon, parce que l'usage était de donner à des psaumes anonymes le nom d'un auteur connu, tandis que dans le texte il n'y a pas la moindre trace qui réveille le souvenir de Salomon. Bien plus, ils rappellent des circonstances de temps toutes différentes, sans que ce soit un artifice, comme le font d'ordinaire les apocryphes. En général on y remarque une parenté surprenante avec les psaumes que quelques critiques rapportent aux souffrances du peuple d'Israël dans la période chaldéenne, que d'autres rapportent à la période machabéenne. Un examen attentif fait reconnaître qu'il est bien question de catastrophes analogues, mais appartenant à la période romaine, depuis la prise de Jérusalem par Pompée; car si, par exemple, l'on compare attentivement le psaume 8 de ce recueil avec les récits de Josèphe, on voit, à ne pas en douter, à ce qu'il nous semble, qu'il décrit la guerre de Pompée, appelé par Hyrcan et Arétas contre le parti sadducéen, comme on devait l'attendre d'un partisan d'Hyrcan, et les v. 16-19 ne peuvent absolument pas avoir d'autre sens. Le psaume 8 a un intérêt particulier : il considère la fin déplorable de Pompée, succombant non loin de la Judée, au mont Casius (3), comme un jugement de Dieu, le punissant de l'attentat commis par lui contre Jérusalem et son temple (4).

Mais ce qu'il y a de plus étonnant parmi tout ce qu'offre la littérature apocryphe, c'est le psaume 17, qui, en

(1) *Demonstr. evangel.*, IV, p. 397.

(2) *De Psalterio Salomonis*, Wittemb., 1687.

(3) Conf. v. 30, avec Dion Cass., 42, 5.

(4) V. 1, 2.

même temps qu'il manifeste le désir le plus ardent du Messie, désir caractéristique de cette époque, et demande instamment la venue du règne de Dieu, exprime la plus profonde tristesse de voir un étranger (1) assis sur le trône de David, traitant la ville sainte comme une cité païenne (ainsi que le fit Hérode) (2). Le caractère historique de ces psaumes, écrits, à en juger par leur style, en majeure partie par un seul auteur, leur donne la plus grande valeur pour l'histoire des temps qui précèdent immédiatement le Christianisme, et jette un plus grand jour sur l'état intérieur du judaïsme de cette époque que les descriptions détaillées, mais partiales, de Josèphe. En même temps ils prouvent ce fait, intéressant pour l'histoire de la littérature, que l'on continua jusqu'aux derniers temps de l'empire judaïque à composer des psaumes, et qu'il en existait encore alors de petits recueils tels que ceux qui font la base de notre Psautier biblique.

11° Nous mentionnons enfin un grand nombre d'*additions apocryphes* dans les manuscrits et les éditions latines et grecques de l'Ancien Testament; ainsi :

a. *La prière du roi Manassé* après sa conversion dans sa prison, provoquée par le passage des Paralipomènes, II, 33, 11, paraît, d'après un texte de J. Africanus (3), qui se trouve aussi chez les Byzantins (4), être un fragment d'un plus grand ouvrage apocryphe (5).

b. *Un psaume de David après sa victoire sur Goliath*, dans le supplément du psautier des Septante; ce psaume 151 se trouve aussi dans quelques versions nées de celle des Septante, dans les versions arabe, éthiopienne, syriaque, mais il manque dans l'italique et dans les manuscrits grecs des Septante (1).

c. *Le (premier) Prologue de Jésus, fils de Sirach*, qui ne se trouve que dans la Bible de *Complutum*, et qui est probablement emprunté à la Synopse du pseudo-Athanase, tandis qu'un supplément à ce livre, dans les manuscrits et les éditions antérieures aux éditions clémentines de la Vulgate, renferme la première partie de la prière de Salomon à la dédicace du temple (2).

d. L'*Appendice au livre de Job*, dans les Septante, cité par les Pères grecs et par les Pères latins qui se servent de l'ancienne traduction latine, est vraisemblablement une partie intégrante des Septante ; il était du moins déjà connu par Aristée (3).

12° En laissant de côté quelques apocryphes judaïques et chrétiens du moyen âge, nous ferons encore mention de quelques vieilles *Haggada*, ou récits historiques, qui parlent du séjour de Joseph et de Moïse en Égypte. Les lacunes qui se trouvent dans l'Ancien Testament sur le séjour des Israélites en Égypte furent remplies, dans les temps antérieurs à Jésus-Christ, par les mains actives des auteurs apocryphes, au moyen de narrations souvent très-singulières, mais parfois aussi très-agréables. Telle est la narration de l'arrivée de Moïse auprès de l'Éthiopienne (4) qui devint sa femme et qui est ici une princesse (5). Telle est aussi l'histoire d'Aseneth, fille du prêtre héliopolitain Putipharé

(1) V. 8, 9.
(2) V. 15, 16.
(3) Conf. J. Damascène, *Opp.*, t. II, p. 463, édit. Le Quien.
(4) Sync., p. 404. Suid., t. II, pars 1, p. 681, édit. Bernhardy.
(5) Fabric., *Biblioth. Græc.*, t. III, p. 738 sq. Berthold, *Introd. à l'Anc. et au N. T.*, t. V, pars 2, p. 2618 sq.

(1) Conf. Fabricius, *Cod. pseudepigr. V. T.*, t. I, p. 908 sq.
(2) Conf. Sixtus Senens., *Biblioth. sanct.*, p. 31.
(3) Conf. Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 25, t. II, p. 392, éd. Gaisf.
(4) *Nombr.*, 12, 1.
(5) *Antiq.*, 11, 10.

et femme de Joseph (1), que nous avons encore dans une version latine altérée, dans une traduction grecque, et que Fabricius a publiée. Un Canon des Nestoriens, qu'a fait connaître Abraham Echellensis (Rome, 1653), place cette histoire, parmi d'autres écrits du même genre, comme appendice aux livres de l'Ancien Testament.

Mais tous les apocryphes de l'Ancien Testament que nous venons de citer, qui ont été imprimés et publiés, ne forment qu'une partie relativement fort petite de la littérature apocryphe. Beaucoup de ces écrits sont probablement encore ensevelis dans la poussière des bibliothèques, et le plus grand nombre ne nous sera jamais connu que par les noms qu'en donnent les écrivains ecclésiastiques et les fragments qu'ils en citent.

Nous voulons en placer les noms aussi complétement que possible sous les yeux des lecteurs, en suivant l'ordre chronologique des personnages bibliques.

1° Nous avons déjà vu plus haut comment le père de la race humaine est parvenu à l'honneur d'être auteur. Il est, dans le cercle des figures apocryphes, comme le détenteur de toute sagesse (2). Cette sagesse lui fut apportée, d'après une légende juive, dans un livre, par l'ange Raziel (3).

La secte gnostique des Séthiens mentionne une *Apocalypse d'Adam* (4).

La tradition mahométane parle de *dix livres* d'Adam (5).

Les Sabéens, les Nazaréens ou les Chrétiens de S. Jean, possèdent un écrit religieux intitulé *Livre d'Adam*, que Norberg a publié en trois volumes (1). Comme il est d'un caractère essentiellement païen, nous n'en parlons qu'en passant et en renvoyant aux indications de Gésénius (2).

On trouve dans le Syncelle des fragments d'une *Vie d'Adam* (3). Bredow et Treuenfels les prennent à tort pour une partie de la *Petite Genèse*. Il résulte de la comparaison des deux écrits, qui sont tantôt d'accord et tantôt en divergence, que l'un a servi à l'autre; ainsi Adam fut, selon les deux, chassé du Paradis le 9 mai, au commencement des Pléiades (4); d'après la *Petite Genèse*, dans la huitième année depuis la création du monde (5); d'après la *Vie d'Adam*, dans la première année (6). Cette *Vie d'Adam* était écrite primitivement en grec, comme on le voit d'après le dénombrement des années des patriarches et le calcul qui est fait selon les mois égyptiens.

En outre on mentionne :

Liber pœnitentiæ Adæ; Liber de filiabus Adæ (7); *Genealogia Adami*, ou *Liber de filiis et filiabus Adæ* (8); *Præcepta Adæ ad filium Seth* (9); enfin *Gadela Adam*, ou combat d'Adam (10).

Tous ces apocryphes doivent avoir eu un modèle très-ancien, puisqu'on voit des apocalypses ou des prophéties

(1) *Genes.*, 41, 45, 50.

(2) Conf. Suidas, V. Ἀδάμ.

(3) Eisenmenger, *Judaïsme dévoilé*, tome I, p. 375.

(4) Epiph., *Hær.*, 31, 8.

(5) *Compend. Theol. Mohamm.*, p. 75, éd. Reland.

(1) *Codex Nasaræus, liber Adami appellatus, Syriace transcriptus*, Lond., 1815, 1816.

(2) Dans la *Gaz. univ. de Litt. d'Iéna*, ann. 1817, n° 48-51, p. 378-408.

(3) Pag. 9 sq.

(4) Sync., p. 8, 13.

(5) Page 13.

(6) Page 8.

(7) Tous deux dans *Decret. Gelasii Corp. Jur. can. distinct.*, XV, c. 3.

(8) August. c. Faust. dans Sixtus Senen., l. c., p. 46. Je cherche en vain ce passage dans S. Augustin, et Fabricius paraît n'avoir pas été plus heureux, l. c., p. 11.

(9) Manuscrit arabe de la Bibl. Vatic. A. Mai, *Collect. nov.*, t. IV, p. 77.

(10) Manuscr. éthiop. de la Bibl. de Tub. Ewald, l. c., p. 179.

d'Adam indiquées par Josèphe (1), S. Justin (2), S. Clément d'Alexandrie (3).

2° Un livre digne de ceux que nous venons de citer est l'*Évangile d'Ève*, Εὐαγγέλιον Εὔας, qu'Épiphane cite comme une œuvre gnostique (4). Il n'est presque pas un nom de patriarche connu qui n'ait patronné un livre apocryphe. Un des noms les plus riches à cet égard est :

3° *Seth*, le fils d'Adam. Il est bien souvent question depuis Josèphe des colonnes qu'il érigea avant le déluge, sur lesquelles il inscrivit les préceptes de la sagesse qu'il avait héritée d'Adam (5), et la secte des Séthiens ne lui attribua pas moins de *sept livres* (6).

Outre *Hénoch*, dont nous avons parlé plus haut, il y a :

4° *Mathusalem*, à qui, dit Eupolème, la sagesse fut communiquée par un ange ;

5° *Lamech*, dont le livre se trouve désigné dans une liste d'apocryphes publiée par Montfaucon (7) ;

6° *Noria*, prétendu nom de la femme de Noé, à laquelle les gnostiques attribuent un livre (8) ;

7° *Cham*, fils de Noé, dont nous avons mentionné l'écrit;

8° Enfin, dans la période antéro-hébraïque, *Caïnan*, qui, d'après la Bible, vécut avant le déluge, et qui, selon les apocryphes, vit longtemps après; du moins ils nomment ce Caïnan, fils d'Arphaxad, comme le premier homme qui transcrivit dans des livres les préceptes de la sagesse inscrits sur des colonnes par Seth (9), ou qui retrouva les livres célés par la race antédiluvienne, et qu'il cacha à son tour (1).

A dater de ce dernier, ce sont les patriarches israélites, et plus tard les prophètes, dont les noms paraissent dans la littérature apocryphe, et le premier de tous :

9° *Abraham* (2). Dans les Canons ecclésiastiques on rencontre un livre apocryphe nommé absolument Ἀβραάμ (3) et dont la longueur est de 1300 versets (4). D'après Épiphane (5), ce livre se nommait encore Ἀποκάλυψις Ἀβραάμ, et était une production de la secte des Séthiens. Le Coran parle aussi de plusieurs écrits d'Abraham (6), et les Juifs le considèrent comme le rédacteur du livre cabalistique *Jezira* (7).

10° Il ne faut pas confondre avec l'Apocalypse d'Abraham le livre des *Trois Patriarches*, qui n'est d'ailleurs pas plus connu (8).

11° On attribue à *Jacob* deux livres : Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, production ébionite (9), et

12° *Liber qui appellatur Testamentum Jacob* (10) (au lieu de *Jobi*).

13° *La prière de Joseph*, προσευχὴ Ἰωσήφ, plus connue, est citée avec éloge par Origène (11) ; elle fut, disent Origène et Glycas (12), écrite en hébreu, et paraît, d'après les échantillons donnés aux endroits cités, reproduire les mêmes matières que celles de la *Petite Genèse*, de sorte que ce n'était probable-

(1) *Antiq.*, I, 2, 3. Conf. Sync., p. 16.
(2) *Apol.*, I, 44, 52.
(3) *Strom.*, I, 21, § 135.
(4) *Hæres.*, 26, 2.
(5) Conf *Man. phénicien*, t. I, p. 107. Bunsen, *Égypte*, t. I, p. 238.
(6) Epiph., *Hær.*, 26, 8; 39, 5.
(7) Bibl. Coislin. p. 194.
(8) Epiph, *Hær.*, 26, 1.
(9) Joël, *Chronograph.*, p. 3, éd. Bonn.

(1) Sync., p. 150.
(2) *Voy.* plus haut.
(3) *Const. Apost.*, VI, *ibid.* Pseudo-Alban. dans la *Synop.*, t. II, p. 154. Conf. sur ce passage où Sixtus Senens., p. 45, et d'autres parlent d'une *Assumtio Abraham*, Fabricius, l. c., p. 402, *Remarq.*
(4) Nicéph., p. 787.
(5) *Hæres.*, 39, 5.
(6) Sura 53, 36 sq.; 87, 16 sq.
(7) Franck, *la Cabale*, p. 62.
(8) Conf. *Const. Apost.*, l. c.
(9) Epiph., *Hær.*, 1, 30.
(10) *Voy. Corpus Jur. can. dist.*, 15, c. 3.
(11) *Opp.*, t. V, p. 77.
(12) *Annal.*, p. 321.

ment que le nom d'un des principaux chapitres de la *Petite Genèse*. Nicéphore dit qu'elle avait 1100 versets (1).

En nous rapprochant des temps prophétiques nous avons à mentionner quelques apocryphes qui naquirent à l'occasion de l'histoire mosaïque, laquelle, comme nous l'avons dit, fut de bonne heure exploitée par les auteurs apocryphes.

A cette classe des apocryphes les plus anciens doivent avoir appartenu :

14. *Le livre de Jannès et de Mambrès* (2), ou : *Historia de Jamne et Mambre resistentibus Moisi* (3) ; car le Nouveau Testament (4) cite ces noms, ainsi que les écrivains chrétiens, païens et juifs, et une séric de légendes s'y rattachent de bonne heure. D'abord apparaissent les deux magiciens égyptiens qui cherchèrent vainement à lutter contre Moïse. Dans ce récit, pris de l'Exode, 7, 11, les deux adversaires, qui passaient pour les magiciens les plus forts et les interprètes les plus habiles des hiéroglyphes de l'Égypte, furent, au dire du néo-platonicien Numénius (5), envoyés par les Égyptiens pour s'opposer à Moïse, et couverts de honte et de confusion par la simple prière du prophète. Cet apocryphe est très-vieux, car dès le premier siècle on en trouve des traces dans des imitations plus ou moins altérées ; ainsi Pline parle de magiciens juifs qui font remonter leur sagesse à « Moïse, Jannès et Jotapès (6), » et Apulée (7) connaît de même Jannès. Mais tout cela suppose qu'on admettait que les deux sages, convaincus par Moïse, se convertirent au judaïsme et transmirent ainsi leur art mystérieux aux théurges et aux magiciens juifs. D'après une autre légende, l'histoire des deux magiciens, mentionnée dans S. Paul (1), et plus explicitement racontée par les talmudistes, se termine différemment ; aveuglés et endurcis, ils sont précipités dans la mer Rouge avec Pharaon (2), tandis que la première tradition a fait naître un autre livre, savoir :

15. *Pœnitentia Jamnæ et Mambræ*, mentionné dans le *Decretum Gelasii*.

16. *Le livre d'Eldad* et de *Médad* est moins connu. Il est cité dans le Pasteur d'Hermas (3), suivant la formule habituelle pour les citations de l'Ancien Testament : *Scriptum est*, et il paraît plus tard chez le pseudo-Athanase, et dans Nicéphore (4), parmi les apocryphes. Il renfermait, d'après le premier passage, des prédictions adressées au peuple israélite dans le désert, et devait son origine au verset 26, ch. 2, des Nombres, qui désigne Eldad et Médad comme deux prophètes parmi les soixante-dix anciens.

Quand on voit les écrivains apocryphes s'adresser ainsi aux personnages subordonnés de l'Ancien Testament pour patronner leurs élucubrations, on ne peut plus s'étonner qu'ils aient surtout pris le nom de Moïse pour en autoriser leurs ouvrages. Outre la Petite Genèse, nous connaissons à cet égard :

17. L'*Apocalypse de Moïse*, qu'à tort on confond avec la Petite Genèse (5) ; elle est connue par deux citations, dont la première renferme une pensée qui appartient, jusqu'à son expression, à l'apôtre S. Paul : « Car en J.-C. la circoncision ne sert de rien, ni l'incirconcision, mais l'être nouveau que Dieu crée en nous, » ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἐστὶν, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις (6),

(1) Conf. Pseudo-Athan., l. c. Sixt. Senen., p. 98 sq. Fabricius, p. 761 sq.
(2) Origen. *in Matth. tract.* 35.
(3) L. c., *tract.* 26.
(4) II *Tim.*, 3, 8.
(5) Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 8.
(6) *Hist. nat.*, XXX, 1.
(7) *De Magia*, c. 90.

(1) II *Tim.*, 3, 8.
(2) Conf. les passages dans Buxtorf, *Lexicon talmudic.*, p. 945. Fabricius, l. c., p. 810 sq.
(3) Lib. I, vis. 2, § 3.
(4) Loc. cit.
(5) *Voy.* plus haut.
(6) *Gal.*, 6, 15.

ce qui a fait dire à des écrivains ecclésiastiques postérieurs (1) que ce passage était extrait de S. Paul. Mais on peut dire, en un sens inverse, que l'auteur de cette apocalypse mosaïque connaissait déjà le peu de cas qu'il fallait faire de la circoncision pour la justification, contrairement aux opinions des judéo-chrétiens postérieurs.

Dans la seconde citation (2) il est raconté que, l'an 2582 après la création du monde, d'après le calcul des Septante, l'archange Michel précipita dans l'abîme, sur la prière de Noé, un dixième des esprits des hommes morts durant le déluge, qui tourmentaient les vivants, en qualité de démons, passage qui fait évidemment allusion à l'Apocalypse (3). D'après cette citation, cet écrit aurait été d'origine chrétienne et probablement une imitation de la Petite Genèse, à en juger par sa manière d'établir la chronologie.

Fabricius (4) nous donne un fragment d'un livre apocryphe que, sans fondement, il fait dériver de la Petite Genèse, et d'après lequel Moïse, après avoir été quarante jours sur le mont Sinaï, reçut les révélations relatives à la série des œuvres de la création.

Puis Lambeck mentionne un fragment d'un livre apocalyptique de Moïse qui se trouve en double manuscrit dans la bibliothèque de Vienne, et il pense également que c'est un fragment de la Petite Genèse (5); mais, d'après le titre qu'il donne, ce livre diffère de la Petite Genèse en ce que Moïse reçoit ici ses révélations par l'archange Michel, sur le Sinaï, au moment de la promulgation de la loi, tandis que la Petite Genèse fait dériver son Apocalypse de l'ange Gabriel, bien avant la promulgation de la loi. Il est donc plus probable que les deux fragments sont extraits de l'Apocalypse de Moïse.

(1) Sync., p. 48, et d'antres dans Fabricius, p. 358.
(2) Sync., p. 48.
(3) Chap. 12 et 29.
(4) Tom. II, p. 120.
(5) *Comment. de Bibl. Vindob.*, p. 28.

18. *Un Testament de Moïse*, Διαθήκη Μωϋσέως, que mentionnent pseudo-Athanase, Nicéphore et un fragment donné par Montfaucon (1), et dont on sait seulement qu'il comprenait onze cents versets. Il paraît que, en imitation de la Bénédiction de Moïse (2) et du Testament des Patriarches, il renfermait des exhortations aux douze tribus d'Israël.

19. Nous en savons davantage d'une *Assomption de Moïse*, Ἀνάληψις Μωϋσέως, *Assumptio* ou *Ascensio Mosis*. C'est, d'après Origène (3), de cet écrit qu'aurait été tiré le passage de la lettre de Jude (4) sur le combat de Michel contre Satan au sujet du corps de Moïse. Il y était raconté comment, en présence de Josué et de Caleb, Moïse s'était élevé vers le ciel en laissant ici-bas sa dépouille terrestre (5). Le combat résultait de ce que Satan contestait que Moïse eût droit d'être enseveli avec honneur, parce qu'il avait tué un Égyptien (6). L'Épître de S. Jude donne la réponse de Michel. Le livre était assez considérable, car, d'après Nicéphore (7), il renfermait quatorze cents versets.

20° On connaissait un cinquième livre sous le nom de Moïse; c'était : Λόγοι μυστικοὶ Μωϋσέως (8), *Secreta Moysis* (9). Il traitait aussi de la mort et de l'ascension de Moïse, mais différait cependant de l'Assomption de Moïse.

Nous arrivons à une littérature plus riche encore, se rattachant à Salomon.

(1) *Loc. cit.*
(2) *Deut.*, 33.
(3) *De Principiis*, III, 2.
(4) Verset 9.
(5) Clem. Al. *Strom.*, VI, 15, § 132.
(6) *Œcumen. in epist. S. Judæ*, p. 368.
(7) Loc. cit.
(8) *Acta synod. Nicæn.*, II, 18, p. 28.
(9) August., *Epist.* 48 (259), n. 6. *Opp.*, t. II, p. 731, éd. Bassan.

Ce roi apparaît comme un sage, tel qu'on le rencontrait déjà dans d'anciens livres dogmatiques, non-seulement des Israélites, mais des peuples voisins, chez lesquels son nom était fameux (1) ; car, de même que la tradition des Juifs attribuait à Salomon, outre les paraboles et les cantiques de ce roi cités par la Bible (2), un ancien poëme didactique dans lequel il triomphait de tous les sages de son temps (3), les Phéniciens avaient conservé un livre fameux, cité par leurs annales, dans lequel, après de vaines tentatives faites par le roi de Phénicie pour vaincre Salomon, un sage Phénicien finissait par remporter la victoire (4). Guillaume de Tyr (5) compare déjà à ce livre une histoire du moyen âge, *Historia Marcolphi*, connue sous le nom de « Salomon et Morolf, » à laquelle se rattache

21° Un livre intitulé : *Contradictio Salomonis*, mentionné comme apocryphe dans le *Decretum Gelasianum*, et dont on ne connaît que le titre (6).

Nous omettons une multitude d'autres écrits attribués à Salomon, et dont Fabricius donne le titre (7), parce qu'ils ne paraissent point parmi les apocryphes ecclésiastiques. Voyez plus haut ce que nous avons dit du Psautier de Salomon.

22° On mentionne très-fréquemment sous le nom d'*Élie*, qui dès l'antiquité est mentionné à côté de Moïse comme le second prophète de l'ancienne alliance, une *Apocalypse* dont on fait notamment dériver les deux passages I Corinth., 2, 9, et Ephés., 5, 4, de l'apôtre S. Paul (1), malgré la dénégation de S. Jérôme. Eupolème ayant déjà rédigé un livre sur une prophétie d'Élie, dont Eusèbe donne un fragment (2), cette Apocalypse peut aussi être d'origine juive. Elle est souvent citée, plus tard, dans la Synopse, dans Nicéphore, et par Montfaucon, comme apocryphe, sans qu'on en sache autre chose si ce n'est qu'elle contenait 3016 versets.

Les autres apocryphes de l'Ancien Testament dont les écrivains ecclésiastiques font mention se rattachent aux noms des prophètes du Canon biblique.

23° On fait déjà allusion, dans des livres deutéro-canoniques (3) et chez Eupolème (4), à des *Prophéties de Jérémie* qui ne se trouvent point dans le Canon (j'entends le Canon chrétien; car l'épître de Jérémie, appendice du livre de Baruch, est, avec une rare unanimité, placée au niveau des livres canoniques par toutes les Églises chrétiennes de l'antiquité). La secte des Nazaréens possédait un ouvrage rédigé en hébreu, qu'on attribuait à ce prophète, et dans lequel se trouvait la citation de Jérémie qui est dans S. Matthieu (5), et qui ne se rencontre pas dans les prophéties que nous avons de lui. S. Jérôme, qui désigne cet ouvrage comme apocryphe, n'a cependant rien à objecter contre son contenu, qu'il a lu, ni contre l'assertion des Nazaréens soutenant que le passage de S. Matthieu est tiré de ce livre; car il dit avec beaucoup de modération dans son commentaire

(1) III *Rois*, 4, 31 sq.
(2) *Ibid.*, 4, 32.
(3) *Ibid.*, 4, 31.
(4) Josèphe, *Contr. Apion.*, l. XXI.
(5) *Hist.*, XIII, 1.
(6) *Corp. Jur. can. dist.*, 16, c. 3. Cf. Eschenburg, *Monum. de l'anc. Poésie allem.*, p. 175. *Poésies allem. du moyen âge*, publ. par Hagen et Büsching, t. I, p. 4.
(7) Pag. 1050 sq.

(1) Conf. Origen. *Hom.* 35, *in Matth.*, 37, 9, et d'autres dans Fabricius, p. 1072, et Epiph. *Hæres.*, 42.
(2) *Præp. evang.*, IX, 30.
(3) II *Machab.*, 2.
(4) Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 30.
(5) 27, 9. « Ainsi fut accomplie cette parole du prophète Jérémie. Ils ont reçu les trente pièces d'argent, qui étaient le prix de celui qui avait été mis à prix, et dont ils avaient fait le marché avec les enfants d'Israël. »

sur ce texte de S. Matthieu : *Sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumtum testimonium*. Or, comme ce Père de l'Église s'exprime très-catégoriquement quand il rejette les apocryphes et les citations des Écritures qui ne sont pas dans le Canon juif, il paraît, dans le fait, que S. Matthieu a tiré sa citation d'un écrit de Jérémie, et non que les Nazaréens ont pris occasion du texte de S. Matthieu pour attribuer un livre à Jérémie, ce qui n'aurait guère pu échapper à S. Jérôme. En retour, nous devons citer, comme étant indiqués dans les trois catalogues dont nous avons parlé à plusieurs reprises, de Nicéphore, du pseudo-Athanase et de Montfaucon, les livres apocryphes des prophètes :

24° *Daniel*;

25° *Ézéchiel*;

26° *Habacuc*;

27° *Sophonie*. Mais on ne connaît que ce dernier par une citation de Clément d'Alexandrie (1), d'après laquelle cet apocryphe était analogue à l' Ἀναβατικόν d'Isaïe, et décrivait le voyage du prophète à travers les sept cieux. Il était, à en juger par ce point qu'il considère le Saint-Esprit comme une personne divine, d'origine chrétienne, et s'appelle chez Montfaucon ἀποκάλυψις, chez Nicéphore προφητεία; d'où l'on pourrait conclure, par analogie avec l'apocryphe d'Isaïe, qu'il renfermait, outre l'ascension du prophète, encore une Apocalypse ou prophétie sur le Christ.

Enfin la clôture des Apocalypses de l'Ancien Testament se trouve dans

28° L'*Apocalypse de Zacharie* (2). Ce Zacharie n'est pas le prophète de l'Ancien Testament, mais, selon Nicéphore, le père de Jean-Baptiste. Le caractère prophétique de Zacharie, dans S. Luc (3), peut certainement avoir donné lieu à la rédaction de ce livre.

II. *Apocryphes du Nouveau Testament.*

A. *Évangiles apocryphes*, qui, d'après le caractère que nous avons décrit plus haut, selon leur contenu et leur âge, se distinguent en deux classes.

a. Les plus *anciens*, incomparablement plus importants, ne sont malheureusement connus que par des citations des auteurs ecclésiastiques et par de rares fragments; supplantés de bonne heure par les Évangiles canoniques, ils ne se trouvent que dans la littérature des premiers siècles chrétiens. A cette classe appartiennent :

1° L'*Évangile des douze Apôtres*. Les docteurs de l'Église le nomment habituellement Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, *Evangelium juxta Hebræos*, c'est-à-dire l'Evangile rédigé dans le sens des Judéo-Chrétiens, des Nazaréens et des Ébionites, et employé par eux. Ces sectes l'attribuaient aux Apôtres réunis (1), et, d'après cela, le nommaient l'Evangile des Douze, τὸ ἐπιγραφόμενον τῶν δώδεκα (2); *duodecim apostolorum titulo... inscriptum*, dit Bède (3). D'après l'opinion commune, mais qui ne pouvait être celle des sectes, cet Évangile passait pour l'original de S. Matthieu (4). Dans le fait, les fragments conservés ont une grande parenté avec l'Évangile canonique de S. Matthieu; toutefois ils renferment différentes choses qui ne se trouvent pas dans cet évangéliste et qui s'écartent même notablement de son esprit. Les additions et les modifications ont presque toutes le caractère non historique qui est propre à la littérature apocryphe, ou bien elles tiennent aux opinions parti-

(1) *Strom.*, V, 11, p. 692, éd. Pott.
(2) Dans Montfaucon, l. c.
(3) 1, 67.

(1) Conf. Hieron., *adv. Pelag.*, III, 1. *Proœm. in Comment. super Matth.*
(2) Theophyl., *ad Luc.*, 1, 1.
(3) *Ad Luc.*, 1, 1.
(4) Conf. Hieron., *ad Matth.*, 12, 13. Iren. *adv. Hæres.*, I, 26, 6; III, 11, 7. Epiph., *Hær.*, 29, 9; 30, 3, etc.

culières aux sectes, ainsi, par exemple, dans l'endroit où le Christ nomme le Saint-Esprit sa mère (1), et où le Christ est appelé lui-même le Fils du Saint-Esprit (2). Comme toutefois S. Jérôme déclare que l'Évangile des Hébreux est l'Évangile de S. Matthieu (3), qu'ailleurs il n'élève de doute que sur l'autorité unanime dont il jouit (*Ad Matth.*, 12, 13), et qu'il dit, en donnant un texte qui ne paraît pas dans S. Matthieu : *Vocatur a plerisque Matthæi authenticum*, on peut conclure que cet apocryphe n'était qu'une élaboration de l'Évangile de S. Matthieu, avec des changements conformes à l'esprit de la secte, et que, en opposition avec les Évangiles déjà répandus de quelques apôtres isolés, la secte le mit sous le nom des douze (4), afin d'avoir, pour défendre ses propositions étranges, le plus de partisans possible et les défenseurs les plus autorisés.

Du reste, et, comme nous l'avons vu, cela était habituel pour les apocryphes, les Judéo-Chrétiens avaient différents exemplaires de ce même Évangile de S. Matthieu, modifié suivant le but doctrinal auquel on voulait spécialement le faire servir. Le texte traduit par S. Jérôme avait, par exemple, les deux premiers chapitres de S. Matthieu (5), que S. Épiphane ne trouvait pas dans les exemplaires qu'il employait (6); les deux textes font parler le Saint-Esprit au baptême de Jésus-Christ d'après des passages différents de l'Ancien Testament (7). La rédaction en remonte au plus tard à la fin du premier siècle, car les plus anciens auteurs ecclésiastiques,

(1) Hier., *ad Mich.*, 7, 6.
(2) Hier., *ad Is.*, 11, 1.
(3) *De Viris illustr.*, c. 3.
(4) Conf. Ambros., *ad Luc.*, 1, 1.
(5) Hieronym., *de Viris illustr.*, c. 3.
(6) *Hæres.*, 30, 13.
(7) Conf. Epiph., l. c., avec Hieron., *ad Is.*, 11, 1.

Papias, S. Ignace, puis Cérinthe, Carpocrate, Hégésippe, s'en servirent, et les premiers du moins déjà d'après une traduction grecque. Les fragments en ont été recueillis par Fabricius (1).

2° L'*Évangile de Cérinthe et de Carpocrate*, dérivant du précédent, dont il n'est probablement qu'une traduction grecque tronquée (2), les textes contraires à l'esprit gnostique en ayant été retranchés.

Il faut encore considérer comme une traduction ou une élaboration de l'Évangile des douze Apôtres,

3° L'*Évangile de S. Pierre*, rédigé par un Judéo-Chrétien helléniste (3), dont se servaient au deuxième siècle une Église judéo-chrétienne de Rhossus en Cilicie (4), et, d'après Théodoret, les Nazaréens (hellénistes) (5). Il est probablement la source des citations qu'on trouve dans S. Justin Martyr (outre celles qu'il tire des Évangiles canoniques) et dans les écrits judéo-chrétiens qui portent le nom de S. Clément de Rome.

4° Un *Évangile des Égyptiens*, dont se servait déjà S. Clément de Rome (6), et qui est plusieurs fois cité par son homonyme d'Alexandrie (7). Plus tard il est cité comme un écrit apocryphe dont faisaient usage les Sabelliens (8).

5° L'*Évangile des Quatre*, Εὐαγγέλιον διὰ Τεσσάρων, de l'Encratite Tatien, était, comme le titre l'indique et comme les Pères de l'Église le prouvent (9), une *Harmonie des Évangiles*, qui avait pour base les quatre Évangiles, peut-être avec des additions tirées

(1) *Cod. pseudepigr. N. T.*, t. I, p. 330-340, 346-349, 351-371.
(2) D'après Epiph., *Hæres.*, 28, 6; 30, 26.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 3, 25.
(4) *Ibid.*, 11, 12.
(5) *Hær. fab.*, II, 2.
(6) *Epist.* II, c. 12. Conf. Clem. Alex. *Strom.*, III, 14, § 92 et 93.
(7) Conf. l. c., III, 9, § 63.
(8) Epiph., *Hær.*, 61, 2.
(9) Conf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 2 sq. Théodoret, *Hær. fab.*, I, 20.

de celui des Hébreux, ce qui explique comment quelques-uns l'ont confondu avec ce dernier (1). Quant au but de l'auteur, on sait seulement que, dans l'esprit de l'hérésie dont il fut le père, sauf les généalogies de Matth., I, et Luc, III, il laissa de côté tout ce qui a rapport à l'origine humaine de Notre-Seigneur (2).

A cela s'ajoute encore une série d'autres évangiles hérétiques, dont on sait simplement qu'ils ont été composés dans le second et le troisième siècle de l'ère chrétienne et extraits en partie des Évangiles canoniques, en partie des Évangiles apocryphes, dans diverses intentions, et publiés sous le nom de l'auteur ou bien sous le voile de l'anonyme, habituellement comme des pseudépigraphes, c'est-à-dire sous le nom d'un apôtre. Aux premiers appartiennent les *Évangiles d'Apelles, de Basilide, de Marcion, des Simonites, des Valentiniens, des Manichéens, l'Évangile de vie, l'Évangile de la perfection*, toutes productions de la gnose, d'ailleurs si riche en apocryphes de tous genres. Comme pseudépigraphes, Origène, S. Jérôme et d'autres Pères de l'Église mentionnent; les *Évangiles de S. Jean, S. André, S. Barnabé, S. Philippe, S. Thaddée, S. Thomas,* et même de *Judas Iscarioth* (3)!

b. Il y a dix évangiles apocryphes de la seconde classe, c'est-à-dire des évangiles plus récents, qui ne traitent pas toute l'histoire évangélique, mais qui se rapportent, soit à la jeunesse, soit aux derniers jours de Notre-Seigneur.

α. Nous possédons sept évangiles apocryphes sur l'histoire de la famille de Jésus; ce sont :

1° Le *Proto-Evangile de Jacques le Mineur,* frère du Seigneur, sous ce titre : Διήγησις καὶ ἱστορία, πῶς ἐγεννήθη ἡ ὑπεραγία Θεοτόκος εἰς ἡμῶν σωτηρίαν. La plus grande partie du livre (1) est destinée à glorifier la mère du Sauveur, et renferme l'histoire de la naissance, de la jeunesse, de l'élection de Marie comme mère de Dieu et de la naissance du Christ à Bethléhem; un appendice (2) raconte l'histoire des mages de l'Orient. Cet évangile se distingue par la simplicité et la dignité de son ton de tous les autres livres de ce genre, et dénote une ancienne rédaction, ce dont d'ailleurs les témoignages des Pères ne laissent pas de doute (3). Il était en grande vénération dans l'Église d'Orient, et non-seulement les Pères grecs le citaient souvent dans leurs homélies, mais encore on en faisait lecture publique aux fêtes de la sainte Vierge. Du reste, une traduction arabe et copte nous apprennent, non moins que le nom même de Proto-Évangile, combien cette vénération était universelle en Orient, tandis que les avis des docteurs et les défenses de l'Église latine (4) empêchèrent qu'il se répandît en Occident. Toutefois, au sixième siècle, il acquit assez de crédit en Occident et finit par être assez fréquemment cité dans les homélies du moyen âge (5).

2° *Evangelium de nativitate S. Mariæ,* en latin. D'anciens Pères mentionnent déjà des écrits de ce genre (6), sans qu'on puisse déterminer si ces écrits, en partie hérétiques, avaient réellement du rapport avec le livre que nous citons. C'est l'Évangéliste

(1) Epiph., *Hær.*, 46, 1.
(2) Théodoret, *Hær. fab.*, I, 20.
(3) Conf. Fabricius, l. c., t. I, p. 338-386.

(1) Chap. 1 à 20.
(2) Chap. 21-22.
(3) Conf., notamment, Orig., t. IX, p. 223.
(4) *Decret. Gelas. Corp. Jur. can. dist.*, 15, c. 3. *Innocent.* I, *Epist. Exup.*
(5) Conf. Thilo, *Cod. apocr. N. T.*, p. 44 sq., *Proleg.*
(6) Epiph. *Hær.*, 26, 12. August. *c. Faustum*, 23, 9.

S. Matthieu qui est censé en être l'auteur, et S. Jérôme le traducteur, d'après les lettres qui servent de préface à ce travail et qui sont attribuées à S. Jérôme, aux évêques Chromatius et Héliodore. Ce petit livre a le même but que le précédent, avec lequel il se rencontre dans certains détails. Exempt en général des singularités et des exagérations des autres écrits de ce genre, il est tout simplement un abrégé assez heureux d'anciens apocryphes, et raconte d'une manière intéressante la naissance de la sainte Vierge, la jeunesse de Marie, son mariage avec Joseph, et finalement la naissance même de Jésus, d'après le récit des Évangiles canoniques. Il est imprimé parmi les œuvres de S. Jérôme, dans Fabricius (1) et dans Thilon (2).

3° *Historia de Joachim et Anna, et de nativitate Mariæ, et de infantia Salvatoris*. Ce livre dans le genre des deux précédents, attribué à S. Jacques, est une élaboration, d'après des apocryphes grecs, de légendes et de récits merveilleux.

4° *Evangelium infantiæ* (3), auquel le précédent écrit a servi de modèle dans sa dernière partie, où il raconte la fuite et le séjour en Égypte.

5° De même que les apocryphes cités jusqu'ici sont écrits en l'honneur de la sainte Vierge, il existait en l'honneur du père nourricier de Jésus une *Historia Josephi fabri lignarii*, dont on n'a plus qu'une traduction arabe. La description de sa vie, dans la première partie, est simple; l'autre partie, plus morale et plus dogmatique, est lourde, pauvre et fastidieuse dans la forme. Divers signes montrent, quand on l'étudie, que c'est l'élaboration d'un original judéo-chrétien. La traduction arabe, qui existe encore, est elle-même une version du copte, et a été d'abord publiée, avec une traduction latine en regard, par G. Wallin (1).

6° L'Évangile arabe, *Evangelium infantiæ Salvatoris*, développe et enjolive d'une façon bizarre le petit nombre de détails que renferment les Évangiles canoniques de la jeunesse de Jésus-Christ, qu'il entremêle de pures imaginations, sans qu'on y sente la moindre tendance morale ou dogmatique. Le texte arabe est transcrit du syriaque et a été publié pour la première fois par H. Sike (2), avec une traduction latine et des observations.

7° *Evangelium Thomæ Israelitæ*. Cet apocryphe, qui surpasse tous les autres par la singularité de sa teneur, la grossièreté de sa forme et la barbarie de son langage, raconte l'histoire de Jésus de cinq à douze ans, et présente par là même le complément de tous les apocryphes précédents. Les plus anciens Pères (3) parlent déjà d'un Évangile de S. Thomas existant chez les gnostiques et les Manichéens; mais rien ne prouve que c'est ce dernier ouvrage lui-même qu'ils ont entendu signaler. Cotelier (4) a d'abord publié un fragment de l'original grec, dont plus tard Mingarelli (5) a donné un texte complet (6).

β. Les apocryphes qui ont pour sujet la Passion, la mort et la résurrection du Seigneur sont essentiellement différents.

1° Le plus important de cette espèce est l'*Évangile de Nicodème*, composé d'une préface et de deux parties. Dans la préface, l'auteur, qui prétend avoir vécu sous le règne de Théodose, dit

(1) T. I, p. 19-38.
(2) T. I, p. 321-336.
Imprimé dans Thilo, l. c., p. 339, 400.

(1) Leipzig, 1722. Reproduit dans Thilo, p. 1-61.
(2) Trajecti, 1697; dans Thilo, p. 65-158.
(3) Orig. *Hom.* I *in Luc.* Hieronym. *Proœm. in comment. sup. Matth.*, et al.
(4) *Patr. Apost.*, t. I, p. 348, Paris, 1762.
(5) Venise, 1764.
(6) Reprod. dans Thilo, p. 277-315.

qu'il a trouvé un livre de Nicodème sur la Passion de Jésus en langue hébraïque et qu'il l'a traduit en grec. La première partie (1) renferme une sorte de procès-verbal de l'accusation de Jésus portée devant Pilate, de la marche de tout le procès judiciaire, puis du crucifiement et de la résurrection, dans le but bien prononcé de prouver authentiquement l'innocence de Jésus et la vérité de l'histoire évangélique. La seconde partie (2) contient le récit de Lucius et de Carinus (ces noms sont tirés d'un plus ancien apocryphe citant un Lucius Carinus) (3), qui ressuscitèrent à la mort de Jésus (4), et qui racontent comme témoins oculaires la descente du Christ dans les enfers. On reconnaît clairement dans l'auteur un Juif converti au Christianisme, qui peut difficilement avoir vécu au temps indiqué, les premières traces de l'existence de son livre n'ayant paru qu'au treizième siècle. Depuis lors cet ouvrage est fréquemment mentionné, et toujours avec respect, par les auteurs de l'Occident; il était très-répandu, avant même l'invention de l'imprimerie, par diverses versions latines, gaëliques, anglo-saxonnes, allemandes et françaises. Le texte grec a été publié pour la première fois par Birch (1804) (5).

A cet évangile se rattache une série de petites pièces plus récentes, provoquées par l'existence ancienne des célèbres *Acta Pilati*; ce sont :

2° Une *Lettre latine de Pilate* à l'empereur Claude (Tibère), sur le supplice de Jésus (6);

3° Une autre *Lettre* analogue de *Pilate* à l'empereur Tibère, en latin (7);

(1) Chap. 1-16.
(2) Chap. 17-28.
(3) *Voir* plus bas.
(4) Conf. *Matth.*, 27, 52.
(5) Dans Thilo, p. 489-795.
(6) Fabricius, t. I, p. 298-299. Thilo, p. 796-800.
(7) Fabricius, l. c., p. 300 et 301. Thil., p. 801-802.

4° Un *Compte rendu de Pilate* à Tibère des miracles, du supplice et de la résurrection de Jésus, plus un récit annexe du châtiment de Pilate, en grec, sous le titre de : Ἀναφορὰ Ποντίου Πιλάτου, κ. τ. λ. (1);

5° Une *Lettre latine de Lentulus* au sénat romain, composée au moyen âge, qui décrit la personne du Christ et envoie son portrait (2).

Tous ces écrits sur les derniers moments de Jésus doivent le jour à un très-ancien apocryphe, intitulé : *Actes de Pilate*, que mentionnent déjà S. Justin (3) et Tertullien, plus tard Eusèbe (4), S. Épiphane (5) et d'autres. Ces Actes renfermaient :

1° Un rapport de *Pilate* à Tibère sur l'exécution, la résurrection et l'ascension de Jésus, avec des informations sur la religion des chrétiens;

2° Une *Lettre de Tibère* au Sénat romain, dans laquelle, s'appuyant sur la lettre de Pilate, il demande que le Christ soit admis au nombre des dieux, ce qui

3° Est refusé dans une *Lettre du Sénat* (6);

4° Une *Lettre de Tibère* à sa mère, que l'apocryphe nomme *Hemena*, au lieu de *Livia Drusilla* (7).

Ces Actes de Pilate donnèrent, durant la persécution de Maximin, occasion à un fanatique païen de rédiger les injurieux *Acta Pilati* dont parle Eusèbe (8), et qui, à leur tour, paraissent avoir provoqué d'autres Actes, d'origine chrétienne, et qui pourraient bien être la source de ceux qui ont été cités plus haut.

B. *Actes des Apôtres apocryphes.*

(1) Dans Thilo, p. 804-816.
(2) Dans Fabricius, p. 301. Conf. Gabler, *de Authentia epist. Lentuli*, p. I, 1819; p. II, 1822.
(3) *Apol.*, I, 35, 48.
(4) *Hist. eccl.*, II, 2.
(5) *Hær.*, 50, 1.
(6) Conf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 2.
(7) Eusèbe, *Chronic.*, t. II, p. 267, Venet., 1818.
(8) *Hist. eccl.*, IX, 5.

a. Apocryphes hérétiques des temps anciens, qui ne sont plus connus que par leurs noms ou quelques fragments.

1° Des écrits qui, au moins d'après le titre, contenaient l'histoire des apôtres, sont mentionnés chez les Ébionites (1), chez les Manichéens, rédigés par Lucius Carinus, nommé aussi Leucius (2), et enfin parmi la secte des quartodécimans (3).

D'autres circulaient sous le nom d'un des douze apôtres. Le plus ancien est celui qui est intitulé :

2° *Prædicatio Petri,* κήρυγμα Πέτρου. Il renfermait des récits envoyés par S. Pierre à S. Jacques, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem, sur ses missions apostoliques. A la fin se trouvent des renseignements sur l'action commune de Pierre et de Paul à Rome. Quelque diverses que soient les opinions qu'on peut avoir sur la tendance hérétique à laquelle appartenait l'auteur de cette prétendue prédication de S. Pierre, qui est devenue la source de toute la littérature pseudo-clémentine, l'époque approximative de sa rédaction ne peut laisser aucun doute, puisque Héracléon, dans la deuxième moitié du deuxième siècle, en parle déjà ; de sorte qu'on peut avec certitude la faire remonter à une époque peu antérieure à l'an 150 de l'ère chrétienne. Les fragments en ont été recueillis par Grabe (4).

3° *Actus Petri,* Πράξεις Πέτρου (5), qui n'est, sans aucun doute, qu'un arrangement de la *Prædicatio*. Ces deux écrits étaient notamment en usage parmi les Manichéens (1).

(1) Epiph., *Hær.*, 30, 16.
(2) Phot., *Bibl.*, p. 90, éd. Bekker. August., *de Fide contra Manich.*, c. 38.
(3) Théodoret, *Hæres. fab.*, 3, 4.
(4) *Spicileg. Patr.*, t. I, p. 72 sq. Credner, *Supplém. à l'Introd. à l'Écriture sainte*, t. I, p. 351. Conf. Schliemann, *les Clémentines et les écrits qui en dérivent, et l'Ébionisme*, Hambourg, 1844.
(5) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 3. Hieron., *de Viris illustr.*, c. 1. *Decret. Gelas. dist.*, 15, c. 3.

4° *Actus Pauli*, Πράξεις Παύλου, mentionné avec une certaine faveur par Origène (2) et très-souvent plus tard (3).

5° *Acta Pauli et Theclæ,* dont Tertullien parle déjà (4) ; S. Jérôme les nomme Περιόδους *Pauli et Theclæ* (5).

6° *Actus Andreæ et Joannis*, dont il est question chez les Encratites (6), probablement les mêmes que ceux que d'autres nomment *Actus Andreæ* et dont il est question chez les Origénistes (7), chez les Manichéens (8), les apostoliques (9), et qu'Eusèbe désigne sous ce titre complet : Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις (10).

7° Plus tard *S. Thomas* apparaît aussi comme auteur d'une histoire des Apôtres dont se servaient les Encratites (11), les apostoliques (12) et les Manichéens (13), et qui est encore citée sous le nom de Περίοδοι Θωμᾶ dans la Synopse et dans Nicéphore.

8° Il en est de même de l'apôtre *Mathias*, qui devient l'auteur d'un écrit intitulé : Παραδόσεις, désigné dans Clément d'Alexandrie (14), et en grand honneur chez plusieurs sectes (15).

9° Enfin *S. Philippe* aussi a écrit son histoire des Apôtres (16).

b. Apocryphes hérétiques depuis le

(1) Philastr., *Hær.*, 87.
(2) *Opp.*, t. XXI, p. 298.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 3.
(4) *De Baptism.*, c. 17.
(5) *De Viris illustr.*, c. 5.
(6) Epiph., *Hær.*, 42, 1. August., *Contra adversarios Legis et Prophet.*, I, 20.
(7) Epiph., 63, 2.
(8) Philastr., *Hæres.*, 87.
(9) Epiph., *Hær.*, 61, 1.
(10) *Hist. eccl.*, III, 25.
(11) Epiph., *Hær.*, 42, 1.
(12) Loc. cit., 61, 1.
(13) August., *de Sermone Domini in monte*, 1, 20.
(14) *Strom.*, II, 9, § 45 ; VII, 13, § 82.
(15) Loc. cit., III, 4, § 26 ; VII, 16, § 108. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 29.
(16) *Decret. Gelas.*, l. c.

cinquième siècle. Les livres pseudo-apostoliques que nous venons de mentionner deviennent la base d'autres histoires apocryphes des apôtres, qui, plus libres dans leur allure, quoique chargées de légendes, naissent en foule depuis le cinquième siècle, surtout dans l'Église grecque. Voici les plus connues :

1° L'histoire des saints apôtres Pierre et Paul en grec : Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου. Elle consiste en trois parties, dont la première raconte le voyage de Paul à Rome, la seconde, la lutte des apôtres contre Simon le Magicien, et la troisième, le martyre de Pierre et de Paul. La seconde partie se retrouve dans le *Liber Marcelli, quem discipulum Petri apostoli ferunt, de mirificis rebus et artibus beatorum Petri et Pauli et de magicis artibus Simonis magi* (1), tandis que la troisième partie, qui n'est citée ici que par fragments (2), reparaît plus complétement, sous une nouvelle forme apocryphe, dans l'écrit attribué à l'évêque de Rome S. Lin : *de Passione Petri et Pauli* (3). C'est Thilon qui le premier en a fait connaître le texte grec (4).

2° *Acta Pauli et Theclæ*, sans aucun doute un arrangement du livre cité plus haut (*B* 5°), en grec, imprimé dans Grabe (5).

3° *Actus Philippi*, qui sont connus sous deux formes, mais n'ont pas encore été imprimés. Un extrait qu'en donne Anastase Sionita se trouve dans Fabricius (6).

4° *Acta Andreæ et Matthæi.*

5° *Petri et Matthæi,* non encore imprimés.

6° Πράξεις του ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ, a été publié par Thilo (1), à qui nous devons des détails très-utiles sur les apocryphes.

7° En manuscrit : *Acta Joannis*, dont Thilon a annoncé la publication (2).

Nous passons sous silence les *Martyrologes apocryphes* des Apôtres, qu'on trouve tout entiers dans Fabricius et les Bollandistes, et nous ne rappelons plus que :

8° *Historia certaminis Apostolorum*, la plus complète des histoires des Apôtres, et la plus récente, il est vrai, car elle ne peut guère remonter au delà du neuvième siècle. Elle est importante, parce qu'elle a largement exploité les apocryphes précédents et d'autres qui nous sont restés inconnus. Cette *Histoire*, qui renferme en dix livres les faits de tous les Apôtres, a été publiée d'abord par Wolfgang Lazius, d'après un manuscrit d'un couvent de Carinthie, à Bâle, en 1552, et a été réimprimée souvent depuis (3). L'auteur prétendu, Abdias, veut passer pour un contemporain du Christ et des Apôtres, et dit que ceux-ci le consacrèrent évêque de Babylone. Le document original, dit-il encore, fut écrit en hébreu et traduit en grec par un de ses disciples, nommé Eutrope ; ce texte grec fut traduit en latin par le célèbre chronographe chrétien Julius Africanus, qui, après y avoir ajouté une préface, y parle à la première personne. L'éditeur Lazius et le théologien parisien Faber défendirent l'authenticité du livre, tandis que la censure du Pape Paul IV et la critique des savants Baronius, Bellarmin, Tillemont, Alexandre Noël et d'autres, le remirent à sa véritable place (4).

C. *Épîtres apocryphes des Apôtres.*

(1) Dans Fabricius, t. III, p. 632-653.

(2) Loc. cit., p. 653.

(3) Imprimé pour la première fois à Paris en 1512.

(4) *Acta SS. apostol. Petri et Pauli*, Halæ, P. I, 1837 ; P. II, 1838.

(5) Loc. cit., p. 95 sq.

(6) T. I, p. 806.

(1) Halle, 1823, Codex apocryphus N. T.

(2) Conf. sur les apocryphes cités l'ouvrage de Thilo : *Acta S. Thomæ, apost., Prolegg.*, P. I, II, jusqu'à LXXXIII.

(3) Dans Fabricius, t. I, p. 402, jusq. 742.

(4) Conf. Bellarmin, *de Bonis Opp.*, l. 2, c. 14. Fabricius, l. c., p. 400 sq. Vossius, *de Historicis Græcis*, p. 243, Leipzig, 1838.

Elles sont rares relativement au grand nombre d'autres apocryphes qui existent. Ce sont :

1° Une *Épître de S. Paul aux Laodiciens*, à laquelle donna lieu le texte des Colossiens, 4, 16. Elle est mentionnée pour la première fois par S. Jérôme (1), puis par Théodoret (2), et n'existe plus que dans une version latine. C'est une compilation indigeste des autres Épîtres de S. Paul, surtout de celles aux Philipp., aux Coloss. et aux Éphés. indigne du grand Apôtre (3).

2° Une *Épître de S. Paul aux Corinthiens*, avec une *lettre des Corinthiens* à l'Apôtre, écrite à l'occasion d'une Épître de S. Paul à laquelle il est fait allusion dans la première aux Corinthiens 5, 9. Rien de plus évident que le caractère apocryphe de cette Épître, tant par rapport au fond (l'épître ne cadre pas avec la première aux Corinthiens, 5, 9, et n'offre pas une trace de l'esprit de S. Paul) que par rapport à l'ignorance de son existence où est restée toute l'antiquité. Les deux Épîtres n'existent plus aujourd'hui qu'en langue arménienne, et sont ajoutées à quelques manuscrits du Nouveau Testament (4).

3° La *Correspondance de l'Apôtre S. Paul avec le philosophe Sénèque*, consistant en 13 petites lettres, nées à l'occasion des rapports d'amitié qui, suivant la tradition, s'établirent entre ces deux personnages, et déjà connues de S. Jérôme et de S. Augustin (5).

(1) *De Viris illustrib.*, c. 5.

(2) *Comment. ad Coloss.*, 8, 16.

(3) Reprod. chez Fabricius, t. I, p. 873-878. Conf. les *Comment. aux Coloss.*, 4, 10.

(4) Conf. Rink, *Épître des Corinthiens à l'apôtre S. Paul*, et 3e *Épître de S. Paul aux Corinth.*, expliquées, avec une Introduction sur l'authenticité, Heidelberg, 1823. Contre l'authenticité soutenue par l'auteur, conf. Ullmann, *Sur la 3e Ép. de S. Paul aux Corinth.* Heidelberg, 1823.

(5) Hieronym., *de Viris illustr.*, c. 12. August, *Epist. 54 ad Maced.*

4° Les Clémentines contiennent trois lettres, dont la première probablement extraite de la *Prædicatio Petri* (1), est une *Lettre de l'Apôtre S. Pierre à S. Jacques le Mineur*, dans laquelle il fait allusion à un écrit intitulé Κηρύγματα Πέτρου, qu'il lui adresse et sur lequel il lui recommande le secret. Dans la seconde Épître, l'*Église de Jérusalem* reconnaît avoir reçu l'écrit. La troisième contient un *Récit de S. Clément à S. Jacques*, dans lequel il raconte le martyre de S. Pierre et ses dernières ordonnances, qu'il communique à S. Jacques (2).

A cette classe appartiennent aussi, outre les lettres de Pilate, de Lentulus et d'autres déjà mentionnées :

5° Les *deux petites Épîtres*, dont la première a dû être adressée par *S. Ignace à la sainte Vierge*, qui daigna lui répondre également par écrit. S. Ignace demande à la sainte Vierge des nouvelles de son Fils ; elle lui répond en l'exhortant à persévérer dans la foi aux enseignements de son maître, l'apôtre S. Jean. Ces lettres sont écrites dans un style si cordial et si simple qu'il n'est pas étonnant qu'au moyen âge on les ait tenues pour authentiques, ce que fit aussi Pierre Canisius (3). Baronius, Bellarmin, Christophore a Castro s'élevèrent avec raison contre leur authenticité. C'est S. Bernard qui en parle le premier dans un sermon (4) ; elles furent imprimées à Paris en 1495, et très-souvent depuis. On les trouve, dans les plus anciennes Collections des Pères apostoliques, parmi les lettres de S. Ignace (5).

Les *Lettres de la sainte Vierge*

(1) *Voy.* plus haut, B, a. 2.

(2) Chez Cotelier, *Patr. Apost.*, t. I, p. 597 sq. Fabricius, t. I, p. 907 sq.

(3) *De Corruptelis Verbi Dei*, V, 1.

(4) *Serm.* VII *in Ps.* 90.

(5) Dans Fabricius, p. 841.

aux habitants de *Messine* (1), de *Florence* (2), au moine dominicain *Antoine de Villa Basilica* (3), ne sont pas aussi innocentes. Le Jésuite Inchofer (Messine, 1622) entreprit de justifier l'authenticité de la première de ces épîtres, mais il fut désapprouvé par la Congrégation de l'*Index librorum prohibitorum*, et déterminé par là à donner une nouvelle édition de son livre corrigé (Viterbe, 1631).

Sur la *Lettre du Christ* à *Abgar*, *voyez* ABGAR ; sur celle de *Barnabé*, *voyez* BARNABÉ.

D. *Apocalypses apocryphes*.

1° *L'Apocalypse de S. Pierre*. Elle jouit, comme les autres écrits attribués à S. Pierre, d'un grand crédit. Le plus ancien docteur catholique qui en parle est Clément d'Alexandrie; il la compare aux Antilégomènes du Nouveau Testament, à la lettre de S. Jude et de S. Barnabé (4), et en a conservé divers fragments, les seuls qui soient parvenus jusqu'à nous (5). Elle avait une grande autorité dans l'Église romaine au troisième siècle, et on la lisait publiquement dans certaines églises (6). Elle jouit du même honneur au cinquième siècle dans quelques églises de Palestine, où, on ne sait pour quel motif, on la lisait avant la fête de Pâques (7). Quant à son âge, il faut la faire remonter au moins au deuxième siècle, puisque Théodote s'en est déjà servi dans les Églogues d'où Clément a pris les fragments, et elle appartient probablement au même temps que tous les autres apocryphes attribués à S. Pierre. Des fragments qui en subsistent on peut, quant à leur teneur, conclure seulement qu'elle s'occupait des signes précurseurs du jugement dernier et de ce jugement. Quoique, selon toute apparence, d'origine juive, elle n'avait pas un caractère d'hérésie prononcé, sans quoi elle n'aurait jamais acquis l'autorité dont elle jouit, et aurait difficilement échappé à la censure du sévère Épiphane et d'Eusèbe, qui en la déclarant non authentique, ne dit pas qu'elle soit hérétique (1). Toutes les autres Apocalypses apocryphes sont de dates plus récentes, et n'ont jamais acquis aucun crédit dans l'Église ; telles sont :

2° L'*Apocalypse de S. Paul*, qu'on nomme aussi Ἀναβατικόν, parce qu'elle était composée suivant le modèle des Ἀναβατικά ou *Assumptiones*, se permettait de suivre l'Apôtre dans le troisième ciel et dans le paradis, selon le texte du chap. 12, v. 1 de l'Ép. II aux Corinth., et prétendait dévoiler les mystères (ἄῤῥητα ῥήματα) dont parle l'Apôtre au verset 4 (2). Elle était, dit S. Augustin (3), *fabulis plena et stultissima præsumtione ficta*; selon Épiphane c'était une production de la secte gnostique des Caïnites, et elle n'était pas connue encore au quatrième siècle (4).

3° Une *Apocalypse de l'Apôtre S. Thomas*;

4° Une autre du *protomartyr S. Étienne*, toutes deux connues seulement de nom, pour être citées dans le décret de Gélase.

5° Une *Apocalypse de S. Jean*, que Birch a fait connaître le premier, en 1804. C'est une malheureuse imitation de celle de S. Jean, qui, par son mau-

(1) Fabricius, l. c., p. 849 sq., éd. *Biblioth. Græc.*, t. XIV, p. 276 sq.
(2) Fabricius, p. 852.
(3) Thilo, *Acta S. Thomæ*, p. LXXXVII.
(4) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14.
(5) *Propheticæ Eclogæ*, § 41, 48, 49.
(6) Conf. Canon dans Muratori *Antiq. Ital. med. ævi*, t. III, p. 854.
(7) Sozom., *Hist. eccl.*, VII, 19.

(1) *Hist. eccl.*, III, 25.
(2) Epiph., *Hær.*, 18, 38. Glycas, *Annal.*, p. 226. August., *Tract. in Johann.*, 98, n. 8.
(3) *Ibid.*, l. c.
(4) Conf. Dionysius Alexandr., dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 25.

vais style et son contenu, dénote une époque postérieure. Elle était tout à fait inconnue dans l'antiquité chrétienne. Un grammairien byzantin, Théodose d'Alexandrie, dont le temps n'est pas connu, en fait mention (1).

La première *Collection* des écrits apocalyptiques de l'Ancien Testament a été faite par un rare érudit et un grand collectionneur, le célèbre *Fabricius*, sous ce titre : *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus*, publiée d'abord à Hambourg en 1713, puis imprimée de nouveau en 1722, avec un supplément spécial intitulé : *Codicis pseudepigraphi Veteris Testamenti*, vol. 2, *accedit Josephi Veteris Christiani Hypomnesticon, nunc primum in lucem editum cum versione ac notis*; Hambourg, 1723. La première partie de cette collection renferme :

1° Des détails apocryphes sur des personnages de l'Ancien Testament, depuis Adam jusqu'au temps des Machabées, extraits d'écrits apocryphes et d'autres sources juives très-incomplètes;

2° Des fragments des apocryphes de l'Ancien Testament, de sources juives et chrétiennes, avec l'indication de ces sources. Cette partie est complète et laisse peu à désirer.

3° Les ouvrages qui sont publiés dans un ordre chronologique ne sont pas aussi complets qu'ils auraient pu l'être dès cette époque. Le deuxième volume renferme dans la première partie des suppléments, entre autres, l'*Hypomnesticon de Joseph*, écrit sans valeur, de temps très-postérieur, et qui ne méritait pas d'être accueilli dans la collection.

Cet ouvrage de Fabricius, plein de mérite, est le premier et le dernier de ce genre, de sorte qu'il serait fort à désirer qu'il reparût une nouvelle collection qui complétât la première; car la littérature apocryphe s'est singulièrement enrichie depuis. On peut, en attendant, considérer comme supplément l'ouvrage de Gfrörer : *Prophetæ veteres pseudepigraphi, partim ex Abyssinico vel Hebraico sermonibus Latine versi*, Stuttgard, 1840; cet ouvrage, fait sans grande critique, donne aussi la traduction latine du texte éthiopien d'Hénoch, édité par Lawrence, du quatrième livre d'Esdras et de l'Anabaticon d'Isaïe. Ils figurent dans la singulière société d'un frère Hermann, du sorcier Merlin, et d'autres élucubrations qui n'ont aucune valeur pour la critique, l'exégèse et la science en général.

Les savants ont mis plus de soin dans la collection et la publication des apocryphes du Nouveau Testament. La première collection, qui embrasse surtout les Évangiles, a été soignée par M. Néander, sous ce titre : *Apocrypha, hoc est narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi*, etc.; Bâle, 1543; puis une autre édition, 1547. Après celle-là, la plus complète est celle de Grabe, Hambourg, 1614 : *Apocrypha parænetica, philologica*, etc. Plus riches encore sont les *Orthodoxographa*, Bâle, 1555, de Jean Hérold; de Jac. Grynæus, *Monumenta S. Patrum orthodoxographa*, Bâle, 1569, et de Louis de la Barre, *Historia Christiana veterum Patrum*, Paris, 1583. Mais toutes sont fort en arrière de l'ouvrage édité par Jean-Alb. Fabricius : *Codex apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque censuris et animadversionibus illustratus*; Hamb., 1703, en deux volumes, et dont parut en 1719, avec un troisième volume, une édi-

(1) Fabricius, l. c., p. 954 sq. Bekker, *Anecdota Græca*, t. III, p. 1165, Berlin, 1821. En général, sur la littérature *pseudo-apocalyptique*, consultez Lucke, l. c., c. 2, p. 44, et sur les Canons, constitutions et liturgies des Apôtres, consultez les articles correspondants dans notre *Dict. encycl.*

tion nouvelle, très-améliorée. Le premier volume contient les Évangiles apocryphes ; le second, l'histoire des Apôtres, des Épîtres et l'Apocalypse, le tout corrigé, sans toutefois qu'on ait rien ajouté de nouveau à ce qu'on connaissait depuis longtemps. Mais les fragments et les notices sur les ouvrages apocryphes qui se trouvaient dans les écrivains ecclésiastiques sont très-soigneusement et très-complétement recueillis et pourvus de précieuses observations bibliographiques et critiques de l'éditeur, ou d'explications dues à d'autres savants.

Outre ces suppléments, le troisième livre a encore les liturgies que l'antiquité mettait sur le compte des Apôtres, et un texte complet du livre d'Hermas.

Après cet ouvrage, il faut citer celui qu'a publié en trois volumes Jer. Jones : *A new and full method of settling the canonical autority of the New Testament,* Oxford, 1798, qui donne dans le premier volume une introduction, dans le second ceux des textes qui sont connus, sans révision critique.

Le livre de A. Birch : *Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani, continens plura inedita, alia ad finem cod. emendatius expressa*, Copenh., 1804, renferme plusieurs pièces qui n'avaient pas été publiées jusqu'alors, mais avec beaucoup de fautes d'impression. Comme les autres textes apocryphes étaient tous également dans un triste état, cette branche de la littérature théologique, depuis si négligée, a pu se réputer heureuse d'avoir trouvé un théologien philologue aussi solide que J.-K. Thilon, qui ait voulu entreprendre une nouvelle édition critique des apocryphes du Nouveau Testament. Thilon a donné le plan de son ouvrage dans la *Notitia uberior novæ Codicis Fabriciani editionis,* qui précède l'ouvrage : *Acta S. Thomæ, ex codd. Paris. primum edita et adnotationibus illustrata,* Leipzig, 1823. Le premier volume a paru en 1832, à Leipzig, sous ce titre : *Codex apocryphus Nov. Test. Fabriciani, e libris editis et mss. collectus, recensitus, notisque et prolegomenis illustratus,* et renferme les Évangiles apocryphes. Les textes sont revus avec soin sur les manuscrits, accompagnés d'un riche lexique bibliographique et littéraire, d'une introduction, de notes, d'explications critiques, de manière qu'on ne peut rien désirer, si ce n'est de le voir promptement achevé, et d'y rencontrer, à côté des textes complets qu'il donne, la collection de tous les fragments apocryphes.

MOVERS.

APOLLINAIRE (CAIUS SOLLIUS SIDOINE), évêque de Clermont en Auvergne. Issu d'une famille considérée des Gaules, il naquit à Lyon en 430, fut bien élevé, et fit ses études sous les maîtres les plus réputés de l'époque. Il se consacra aux belles-lettres et surtout à la poésie. Il épousa Papianilla, fille de cet Avitus qui, élu empereur à Rome en 455, dut au bout de six mois céder l'empire à Majorien. Celui-ci persécuta la famille de son prédécesseur, et, à la prise de Lyon, Apollinaire tomba entre ses mains ; mais ses connaissances et les agréments de son caractère lui valurent bientôt la considération et l'admiration de son ennemi. Majorien lui accorda toute sa confiance, et l'employa dans les affaires politiques comme intermédiaire entre lui et le roi Théodoric. Après l'assassinat de Majorien par le Goth Ricimer, en 461, Apollinaire se retira des affaires publiques, vivant pour la science, lorsqu'en 467 Anthémius, devenu empereur après Sévère, l'appela et le nomma patrice et préfet de Rome. Mais il ne devait pas rester longtemps à ce poste : Dieu avait résolu de l'employer dans son Église. L'évêché de Clermont, en Auvergne, étant venu à

[illegible] 472 par la mort d'Épar- [illegible] peuple et le clergé jetèrent les [illegible] Apollinaire. Étant laïc et marié, [illegible] pas consentir à se faire sa- [illegible]; mais, pour ne pas s'opposer [illegible] à un appel de Dieu, il [illegible] se sépara de sa femme, [illegible]ement de celle-ci, et se [illegible] son âme à l'étude de la [illegible] nécessaire à sa nouvelle si- [illegible] zèle porta les plus beaux [illegible]ntôt on accourut à lui de tous [illegible] demander ses conseils. Dès [illegible] exemple, l'évêché de Bourges [illegible] à vaquer, il fut prié de s'y ren- [illegible]s prélats réunis pour choisir [illegible] lui remirent à l'unanimité le [illegible] désigner le nouveau pontife. [illegible] aperçut bientôt qu'en élisant le [illegible] Simplicius il avait mis la main [illegible] véritable élu de Dieu.

Apollinaire lui-même était un évêque remarquable, tenant soigneusement compte des besoins physiques et moraux de son troupeau; de fréquentes visites dans son diocèse exerçaient sur la foi religieuse et la discipline ecclésiastique, les mœurs des peuples et la vie des prêtres, l'influence la plus salutaire; ses jeûnes fréquents, sa vie simple et modérée le mettaient à même d'exercer, comme évêque, les goûts de bienfaisance dont de bonne heure il avait donné des preuves. Tout ce qu'il avait appartenait aux pauvres; pendant une famine, aidé de son beau-frère Edicius, il fit entretenir à ses frais plus de quatre mille citoyens et beaucoup d'étrangers que la nécessité avait chassés de leur patrie.

Lorsque, en 475, la ville de Clermont fut assiégée par les Visigoths conduits par Alaric, il exhorta le peuple à se défendre courageusement et ne voulut pas entendre parler de rendre la ville. Elle fut prise néanmoins, et l'évêque fut conduit au château de Liviane, près de Carcassonne; mais Alaric lui permit bientôt de retourner à Clermont, où, pendant un an encore, les intrigues de deux mauvais prêtres l'empêchèrent de remplir ses fonctions épiscopales.

Il mourut au milieu de son peuple, après un épiscopat de quinze années, le 21 août 487, ou 482, selon quelques-uns. Son corps fut d'abord déposé dans l'église de S.-Saturnin, plus tard dans celle de Génésius. Son souvenir est en grande vénération à Clermont. Il écrivit plusieurs ouvrages en prose et en vers, dont il n'est arrivé jusqu'à nous que *neuf livres de lettres* et un *recueil de vingt-quatre petits poëmes*. Les poëmes, dont les plus célèbres sont composés à la louange des empereurs Avitus, Majorien et Anthémius, traitent de divers sujets et sont dédiés à ses amis. Il avait incontestablement du talent; son ami Claudien Mamert le nomme le premier orateur de son siècle, le plus habile des sages, le restaurateur de l'éloquence. Ses écrits sont pleins de verve; ses descriptions sont fidèles, ses pensées souvent profondes. Quoique maître de sa langue, il forge souvent des mots quand sa pensée bouillonnante l'emporte. Ce défaut et une certaine subtilité rendent parfois la lecture de ses poëmes difficile; ses comparaisons, ses images, ses métaphores ne sont pas non plus toujours heureuses. Les lettres traitent surtout de l'histoire profane et de la littérature; elles renferment aussi des observations précieuses sur la discipline ecclésiastique, le culte, etc. Il raconte, par exemple, dans la 17e lettre du Ve livre, que tous les ans on célébrait solennellement la fête de Tous les Saints; dans la 14e lettre du même livre, que c'est S. Mamert, évêque de Vienne, qui institua les Rogations (*dies rogationum*).

L'édition des œuvres d'Apollinaire, in-4°, publiée par les soins du savant Savaron, avec une biographie et des remarques, n'est pas mauvaise; toutefois

elle est bien au-dessous de celle du P. Sirmond, 1652. Cf. Grégoire de Tours. *Hist. Fr.*, lib. II, cap. 22, 25. Fleury, 1, 29. *Gallia Christiana nova*, t. II, p. 231. Ceillier, t. XV.

FRITZ.

APOLLINAIRE (CLAUDE), apologiste et évêque d'Hiérapolis en Asie, adressa à l'empereur Marc-Aurèle, en faveur des chrétiens, une apologie qui ne nous est pas parvenue. D'après Eusèbe (1), Apollinaire écrivit aussi cinq livres contre les païens, deux sur la vérité, deux contre les Juifs, et un contre le montanisme, toutes œuvres perdues pour nous.

APOLLINARISTES, secte qui dura du quatrième au cinquième siècle après Jésus-Christ, et dont l'erreur portait sur la personne de Notre-Seigneur. Les Apollinaristes disaient que le Logos avait pris dans le Christ la place de ce qui, dans les autres hommes, est l'esprit (πνεῦμα, νοῦς), la portion la plus élevée de l'âme, et que par conséquent il n'avait pris de l'humanité que le corps et l'âme animale (ψυχὴ ζωτική). Cette secte avait reçu le nom de son fondateur Apollinaire le jeune, qui avait été, comme son père, prêtre à Laodicée en Syrie, puis lecteur, et en 362 évêque de cette ville. Apollinaire le jeune, supérieur à son père, avait un goût prononcé pour l'éloquence, la poésie et la philosophie, était en rapport fréquent avec des savants païens, avec Libanius le rhéteur, Epiphane le sophiste, rendit service à l'instruction de la jeunesse chrétienne en traitant les matières bibliques d'après le modèle des classiques grecs, lorsque Julien l'Apostat eut défendu aux Chrétiens l'étude de la littérature profane. Il combattit même directement Julien dans son ouvrage : *de la Vérité*, et par ses autres écrits il attaqua les Manichéens Porphyre, Marcel, et nommément les Ariens, ce qui devint la cause de la grande amitié que lui voua S. Athanase (349). La rude guerre qu'il fit à l'arianisme l'emporta trop loin et fut probablement l'origine de ses erreurs. Il l'attaqua non plus dans ses rapports avec le dogme de la Trinité, point que l'Église avait jugé, mais dans ses conséquences relatives à la personne du Christ. Aussi l'apollinarisme forme-t-il un moment capital de l'histoire du dogme dans l'Église primitive; car, marchant dans la voie ouverte à Nicée, il attira l'attention sur la personne du Christ et donna le mouvement aux études christologiques.

Or il parut à Apollinaire tout à fait antichrétien de dire, comme les Ariens, que le Christ est devenu notre Rédempteur par une libre résolution de sa volonté, ou, en général, d'accorder, comme faisaient les Ariens, la liberté du choix (τρεπτόν) au Logos, liberté avec laquelle il ne pouvait concilier l'impeccabilité. « On ne peut, disait-il, prétendre que le Christ est impeccable; mais on ne peut nier l'impeccabilité du Christ qu'en reconnaissant que le principe spirituel supérieur, le *pneuma*, n'est pas humain en lui. » Pour soutenir cette opinion Apollinaire appelait à son aide la trichotomie platonicienne; il invoquait S. Paul, I Thess., 5, 23, qui distingue dans l'homme le corps, l'âme et l'esprit; il concluait : « Le Logos, comme hypostase divine, a simplement assumé dans l'incarnation le corps et l'âme de l'homme. » D'un autre côté, il comprit mal la doctrine de l'Église sur l'âme humaine raisonnable dans le Christ, et se laissa entraîner par l'erreur qui plus tard engendra toutes les hérésies christologiques, savoir : que la dualité de nature conduit à une dualité de personnes. Il soutenait, en effet, que les docteurs de l'Eglise admettent deux personnes dans le Christ, ou du moins que, d'après leur doctrine, ce point doc-

(1) *Hist. eccl.*, lib. 4, c. 27, et lib. 5, c. 19.

trinal était incontestable. « Si Dieu s'unissait à un homme, disait-il, le parfait au parfait, il y aurait donc deux Fils de Dieu, l'un par nature, l'autre par destination. » L'unité de deux personnes pareilles serait un monstre, un Centaure, ou bien, si elle existe, c'est en ce sens qu'il n'y a rien dans le Christ qui, sous ce rapport, le distingue des autres hommes. « Car, dit-il, si celui qui reçoit Dieu en lui est vrai Dieu, il y a beaucoup de dieux, puisqu'il y a beaucoup d'hommes qui reçoivent Dieu en eux. » Mais il était assez évident que cette manière d'unir le divin et l'humain dans le Christ renfermait encore de plus grandes difficultés que la doctrine orthodoxe. On pouvait objecter, et S. Grégoire de Nysse surtout le dit plus tard, ainsi que les autres défenseurs de la foi, S. Grégoire de Nazianze, S. Athanase et S. Basile, que, d'après cette manière de voir, l'Incarnation et la Rédemption devenaient impossibles : l'Incarnation, parce qu'un homme sans la partie spirituelle de l'âme est privé du caractère spécifique de l'homme, et que ce Christ apollinariste n'est plus un homme ; la Rédemption, parce que c'est précisément ce qu'il y a de plus noble en nous, l'esprit, qui reste non racheté, s'il n'est pas assumé par le Logos. Le dualisme pouvait aussi être objecté à l'apollinarisme plutôt qu'à l'enseignement de l'Église, puisque l'humain dans le Christ, selon Apollinaire, n'a rien de commun avec le Logos et ne paraît que comme son simple suppôt. Ces difficultés et d'autres de ce genre poussèrent Apollinaire plus loin, en même temps qu'il donnait le branle aux Polémiens (1) et devenait le précurseur des monophysites. Il en vint, en effet, à dire que le Logos est dans le Christ le vrai *pneuma* humain et qu'il l'est de toute éternité. De là les propositions suivantes qu'on rencontre chez lui : « L'humanité (c'est-à-dire le pneuma humain) est égale en substance à Dieu ; elle est son éternelle compagne. L'Incarnation, c'est-à-dire le Dieu fait chair, est un abaissement de l'humanité spirituelle (potentielle dans le Logos), qui la rend semblable à la nôtre. » Cette incarnation temporelle, il la considérait comme un acte de l'amour du Logos, par conséquent comme une opération morale, par laquelle le Logos désirait autant s'unir à la chair et à l'âme de l'homme que l'homme désire s'unir au Christ pour trouver en lui son complément. Mais cela était moralement une inconséquence ; car si dans le Logos le pneuma divin et humain sont de toute éternité physiquement unis, l'incarnation temporelle n'était aussi qu'une opération physique, puisque le corps et l'âme sont des compléments physiques du pneuma. Mais le résultat, l'homme-Dieu, il le considérait, sous tous les rapports, comme un être un et non distinct. Il n'y a « qu'une nature, » μία φύσις, en lui, dit-il expressément, et il le démontre de différentes manières. L'adoration du Christ est une, non distincte ; donc il ne peut y avoir deux en lui, Dieu et l'homme, car dans ce cas l'adoration une devrait être rejetée ; d'ailleurs l'unité de la conscience serait anéantie, et la souffrance du Christ ne serait pas une souffrance divine, elle serait purement humaine.

On peut par là déterminer assez nettement ce qu'il y a de vrai et de faux dans l'apollinarisme. Le vrai, c'est qu'il insiste sur la divinité de la personne du Christ, en opposition avec l'arianisme et l'ébionitisme ; de même il exalte avec raison l'unité de la personne du Christ contre le faux dualisme de l'école d'Antioche. Mais, quand il veut déterminer plus nettement cette unité, il échoue complétement. D'après la doctrine orthodoxe, cette unité est une unité personnelle, vraie, réelle et indi-

(1) *Voy.* plus bas.

visible, mais non en ce sens que l'humanité considérée dans sa perfection s'évanouisse dans le Christ : *Unio non est essentialis (seu naturalis), accidentalis, mystica, moralis, verbalis, sacramentalis; sed personalis, vera et realis, supernaturalis, inseparabilis et indissolubilis,* disent les décrets des conciles. C'est ce qu'Apollinaire ne sait pas comprendre, parce qu'il identifie la nature spirituelle avec la personne, et qu'en admettant la nature spirituelle il craint d'admettre un principe personnel indépendant à côté du divin dans le Christ. C'est pourquoi il commence par rejeter cette partie humaine indépendante, afin que du côté de l'homme il ne reste que la partie passive (le corps et l'âme animale); et enfin il va si loin qu'il admet une unité physique entre le Logos et le pneuma. Par conséquent, cette manière d'expliquer le Christ a pour base l'hypothèse qu'en admettant deux natures parfaites on admet deux personnes, et c'est pourquoi il fond les deux en un, qui est le divino-humain. Mais alors il est clair qu'il ne peut plus être question d'incarnation, ou, si l'on veut conserver ce mot, il faut qu'on dise, suivant l'apollinarisme, qu'elle est une opération à moitié physique, et cela dans sa moitié principale, et à moitié morale. Sous le premier rapport, il ne pouvait plus être question d'incarnation que dans le sens du panthéisme moderne; sous le second rapport, il manque à l'humanité l'essentiel, la partie spirituelle, et par conséquent ce n'est plus une incarnation du Dieu fait homme.

Les *Polémiens* ou *Sarcolâtres,* adorateurs de la chair, ainsi nommés de Polémien, disciple d'Apollinaire, allèrent un pas plus loin que les Apollinaristes, en ce qu'ils fondaient en une unité physique dans le Logos ce qui restait de l'humanité, le corps et l'âme animale.

L'apollinarisme a provoqué diverses décisions ecclésiastiques; en 362, à Alexandrie, les Pères décrétèrent « que le Sauveur n'avait pas un corps sans âme, qu'on entende par là l'âme sensible ou l'âme raisonnable (οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον); à Rome, quelques conciles tenus sous le Pape Damase, à dater de 375, et enfin le second concile universel de Constantinople de 381, se prononcèrent contre l'apollinarisme. Il parut aussi des décrets impériaux contre la secte en 388, 397 et 428. Apollinaire, qui ne sortit de la communion de l'Église qu'en 375, pour former une Église à part, mourut très-âgé, vers 380-90. Ses partisans disparaissent dans le cinquième siècle, les uns en rentrant dans l'Église, les autres en se confondant avec les monophysites. Cf. Grég. Nyssen., *Antirrheticus adversus Apollinarem*, ed. Zacagni; *Catenæ* du Jésuite Cordérius ; Athanas. *Epist. ad Epictetum;* Epiph. *Hær.*, 62, et Théodoret, *Hær. fab.*, 4, 8. — Angelo Maï, *Coll. Nov.*, t. VII. — Dorner, *Histoire du développement de la doctrine de la personne de Jésus-Christ dans les quatre premiers siècles*, 2e éd., 1845, p. 975.

RIESS.

APOLLON. D'après le récit des Actes des Apôtres (1), c'était un Juif d'Alexandrie, érudit et versé dans la sainte Écriture, qui vint à Éphèse en 55, et qui, ayant admis la doctrine du Seigneur, se voua avec ardeur à la prédication de son Evangile. Il enseignait hardiment la parole de Jésus-Christ dans la synagogue d'Éphèse, lorsqu'Aquilas et Priscille l'entendirent et le reçurent dans leur maison, pour l'instruire plus exactement de la doctrine de Dieu. Il reçut le baptême chrétien, n'ayant été jusqu'alors qu'un disciple de Jean, tels que ceux que S. Paul rencontra plus tard dans cette ville (2). Il voulut ensuite passer en Achaïe. Les frères écrivirent aux disciples de le rece-

(1) 18, 24, 27.

(2) *Act.*, 19, 1 sq.

voir, et, lorsqu'il fut arrivé, il fut très-utile aux fidèles ; car il combattait publiquement et avec une grande force les Juifs, auxquels il prouvait par les Écritures que Jésus était le Christ.

Ce fut surtout à Corinthe, où il resta plus longtemps, qu'il continua l'œuvre de S. Paul, arrosant ce que Paul avait planté (1), et il y acquit une telle autorité et une si grande considération qu'un des partis qui divisaient les Corinthiens prit son nom (2), quoiqu'il fût, ainsi que Paul, contraire à ces divisions (3).

En 57 nous le retrouvons à Éphèse, où S. Paul s'arrêtait alors. L'Apôtre l'exhorta à plusieurs reprises à retourner à Corinthe, probablement pour dissiper par sa présence l'esprit de parti. Malheureusement, comme l'écrit S. Paul aux Corinthiens (4), Apollon ne put lui promettre que d'y aller plus tard.

Nous trouvons pour la dernière fois le nom d'Apollon cité par le Nouveau Testament dans l'Épître à Tite (5), où S. Paul exhorte son disciple à ne laisser manquer de rien dans leur voyage Apollon et Zénas (peut-être le porteur de la lettre de l'Apôtre).

D'après S. Jérôme commentant ce passage de l'Épître à Tite, 3, 13, ce voyage d'Apollon se dirigeait vers Corinthe, dont, d'après le même S. Jérôme, il était évêque. D'autres le font évêque de Dyrrachium (6), d'autres enfin de Colosse en Asie (7). KLOTZ.

APOLLONIE, ville de la province macédonienne de Mygdonie, nommée aussi Ἀπολλωνία Μυγδονίας, pour la distinguer d'autres localités du même nom, était située entre Amphipolis et Thessalonique ; c'était une colonie de Corinthiens

(1) I *Cor.*, 3, 12.
(2) *Ibidem.*
(3) *Ibid.*, 4, 6.
(4) *Corinth.*, 16, 12.
(5) 3, 13.
(6) *Menolog. Canis.*, t. II, p. 920.
(7) *Menæa*, p. 134.

et de Corcyriens, qui fut visitée par l'Apôtre S. Paul dans son voyage de Philippes à Thessalonique (1).

APOLLONIE (SAINTE). Cette sainte était déjà en grand honneur dans l'Église primitive, et l'un des plus anciens Pères, S. Denys le Grand, écrivit l'histoire de son martyre. Eusèbe accueillit la lettre de S. Denys dans son ouvrage (2). Pendant que ce saint dirigeait l'Église d'Alexandrie, il s'éleva en 249 une persécution sanglante contre les Chrétiens de son diocèse, et non contre ceux d'Antioche, comme l'ont dit quelques auteurs. La jeune et pieuse vierge Apollonie fut arrêtée, et un païen lui frappa si violemment la figure qu'il lui cassa les dents ; de là vient qu'on l'invoque dans les maux de dents. Ce mauvais traitement ne l'effraya pas, et on la menaça du bûcher si elle ne reniait le Christ. La vierge parut réfléchir, et, saisissant le moment où ses bourreaux la regardaient moins attentivement, elle se précipita dans les flammes. Cet exemple a été allégué par quelques anciens pour prouver qu'on peut se soustraire à la persécution ou aux supplices par une mort volontaire ; mais les plus grandes autorités ecclésiastiques ont déclaré que, même dans un cas semblable, le suicide était défendu, et ils ont cherché, comme S. Augustin, à justifier Ste Apollonie en admettant qu'elle avait agi sous une inspiration spéciale de Dieu, et qu'en l'absence d'une permission divine expresse il était défendu de suivre l'exemple d'Apollonie. HEFELÉ.

APOLLONIUS DE TYANE (ainsi appelé du nom de sa ville natale, en Cappadoce) a eu pour destinée de voir les extravagances de sa doctrine et les bizarreries de sa vie aventureuse constituer son histoire; car depuis ses premiers biographes, Flavius Philostrate, jusqu'au Dr Baur, de

(1) *Act. des Ap.*, 17, 1.
(2) *Hist. eccl.*, lib. VI, c. 41.

Tubingue « (*le Christ et Apollonius de Tyane*), » on n'a que des données vagues sur sa doctrine, sur sa vie et ses écrits. Laissant de côté tout ce qu'il y a de fabuleux dans ces récits, on peut à peu près établir ce qui suit comme l'histoire de ce faux thaumaturge.

Apollon, contemporain du Christ, fit de grands voyages en Orient et en Occident (surtout dans les Indes). Après avoir pris connaissance de la plupart des systèmes philosophiques de son temps, il finit par embrasser le néo-pythagorisme, comptant bien, et il ne se trompa pas, que, dans ce temps d'attente, d'incertitudes et d'angoisses, la nature fantastique de cette bizarre doctrine lui assurerait la faveur populaire. Instruit et habile calculateur, il sut, grâce à sa vive imagination, faire des prédictions qui passèrent pour des oracles, opérer des cures qui furent réputées des prodiges ; sa vie, d'ailleurs austère, contrastait tellement avec la sensualité dévorante du siècle qu'elle lui valut la confiance et la considération de ses contemporains.

Il sut, durant ses voyages, intéresser en sa faveur le sacerdoce des temples les plus renommés, des oracles les plus fameux. De Grèce il se rendit dans l'île de Crète, de là à Rome sous Néron, ce qui l'a fait confondre avec Simon le Magicien. S'étant aperçu que son crédit baissait, il quitta Rome, où il revint plus tard pour se justifier d'avoir pris part à une conspiration contre l'empereur Domitien ; il y parla avec audace, selon la légende, fut jeté en prison et en disparut soudainement. Les légendes sur le lieu, la date, le mode de sa mort, varient beaucoup. Dans tous les cas, il paraît avoir atteint au moins l'âge de quatre-vingts ans, cent dix-sept ans selon quelques-uns. Philostrate puisa les détails qu'il nous donne, dans ses huit livres sur la vie d'Apollonius, dans des notes écrites par Julia, femme de l'empereur Alexandre Sévère, et qui, par conséquent, ne furent recueillies que dans le troisième siècle après J.-C. Apollonius unissait à la doctrine néo-pythagoricienne l'astrologie, la théurgie, la magie et la nécromancie. D'après Dion Cassius, l'empereur Antoine Caracalla le plaça parmi les dieux et lui consacra un temple. L'empereur Alexandre Sévère l'admit également parmi ses dieux domestiques, Abraham, Orphée et le Christ. Il est manifeste que les huit livres de Philostrate sont remplis de fables et dénués de toute critique, et que cette histoire d'Apollonius n'est qu'une parodie de la vie du Christ et de l'Évangile, comme le prouvent, par exemple, une naissance miraculeuse, la réforme du monde, les miracles opérés, l'expulsion des démons, l'ascension, qu'on attribue au prétendu thaumaturge. Déjà Hiéroclès de Nicomédie en Bithynie profita, au temps de Dioclétien, des légendes concernant Apollonius contre le Christ, et s'attira une réfutation d'Eusèbe de Césarée. On attribue à peu près dix ouvrages à Apollonius ; aucun n'a pu encore être démontré authentique. HAAS.

APOLOGÉTIQUE (L') est, comme l'indique l'étymologie (ἀπολογοῦμαι, *se défendre*), l'art de se défendre, dans le sens théologique, l'art de défendre la religion chrétienne contre ses adversaires. Le Christianisme ayant eu à lutter dès qu'il fut connu, il se forma, à mesure qu'il se répandit, à côté de la doctrine positive, une véritable apologétique ; on peut dire même que c'est par elle que commença la théologie chrétienne. Mais, comme jamais les attaques n'ont manqué à la religion et à l'Église chrétienne, l'apologétique a toujours conservé sa place et sa mission dans la théologie et l'occupe encore. Nous verrons en terminant cet article comment elle s'y prit dans les commencements. Nous allons d'abord considérer son état présent.

Le principe fondamental de tout le Christianisme est la grande vérité qu'en J.-C., Dieu, fait homme, apparut en ce monde; que, d'une part, il révéla la vérité divine dans sa plénitude, et que, de l'autre, il releva l'humanité de sa décadence morale et la racheta de toutes les suites de la chute originelle.

La foi en la doctrine et en l'œuvre de rédemption du Christ repose par conséquent sur la foi en la personnalité divine du Christ, en sa mission et sa révélation, et c'est contre ces vérités fondamentales qu'en tout temps ont été dirigées les principales attaques de ses ennemis. Démontrer ces vérités fondamentales, réfuter les attaques dont elles sont l'objet, telle est la tâche principale de l'apologétique, tâche qui, dans l'état actuel de la science, peut se résoudre de la manière suivante.

L'apparition et l'action du Christ sur la terre est la Révélation divine, dans son sens le plus éminent. L'apologétique doit par conséquent: 1° partir de l'idée de la *Révélation*, la développer en une théorie scientifique qui la montre dans son origine et ses progrès, dans ses rapports avec la religion, dans les modes ou les formes sous lesquelles elle opère, c'est-à-dire l'*inspiration* ou la *prophétie*, forme spéciale de l'inspiration d'une part, et le *miracle* de l'autre; 2° démontrer la capacité qu'a l'homme de recevoir la Révélation: capacité de celui qui reçoit immédiatement la parole de Dieu; capacité de ceux à qui le prophète l'annonce et dont il doit réveiller la foi; enfin capacité de ceux qui ne reçoivent pas immédiatement la Révélation de celui qui en a été l'instrument premier, mais qui la recueillent par une tradition historique.

3° Il faut qu'il y ait nécessairement, pour ces deux derniers cas, des marques auxquelles on puisse reconnaître que celui qui dit avoir entendu primitivement une révélation était ou est véritablement un organe de Dieu. Il faut que ces marques éclatent dans l'intermédiaire primitif de la Révélation, d'abord dans sa personne, dans son intelligence, dans son caractère, ensuite dans ses œuvres, dans ses actions, principalement dans les miracles qu'il opère et dans les prophéties qu'il donne comme preuves de sa mission divine. Ce troisième moment de la théorie de la Révélation en est à proprement dire la partie critique.

4° Enfin il faut aussi que cette théorie de la Révélation expose les moyens traditionnels qu'elle emploie, qui sont d'une part les moyens ordinaires, la parole orale, l'écriture, le symbole, d'autre part des moyens spéciaux, des institutions particulières, qui se résument toutes dans l'idée et le fait de l'*Église*.

Sur le fondement de la théorie de la Révélation s'établit la démonstration de la divinité du Christ et du Christianisme, apogée et consommation de toutes les révélations.

Sous ce dernier rapport il faut que l'apologétique chrétienne remonte aux révélations primitives, contenues dans l'Ancien Testament, et auxquelles le Christ lui-même en a appelé. Alors l'apologétique entre dans le domaine *historique* et démontre d'abord comment, dans l'origine, la Révélation divine fut le moyen du développement religieux de l'humanité; comment, après la dispersion des peuples, elle dut nécessairement se restreindre à un seul peuple, chez lequel non-seulement elle conserva la religion primordiale, mais la développa par de nouvelles communications divines.

Celles-ci constituent la Révélation *mosaïque* et la *religion judaïque*.

Mais, comme en face du judaïsme le paganisme se développe et se perpétue jusqu'à la venue du Christ, il faut aussi exposer l'histoire du *paganisme* dans sa genèse, sa marche et ses formes prin-

cipales, pour parvenir à démontrer qu'à la fin des temps anciens le judaïsme était directement, le paganisme indirectement, préparé au Christianisme, et que l'un et l'autre avaient rendu les hommes capables autant que désireux de le recevoir.

On arrive ainsi à la démonstration immédiate de l'*origine divine* du Christianisme, dans lequel la théorie de la Révélation trouve sa parfaite application, son entière réalisation, en ce que la divine personnalité du Christ et la divinité de sa mission sont prouvées par les manifestations de son intelligence, puisant en Dieu son incomparable doctrine, par le caractère céleste de sa vie et de ses actions, par les prophéties qu'il a faites et qui se sont accomplies, par la multitude et le caractère surnaturel de ses miracles.

Cette démonstration historique conduit à la démonstration de l'institution divine de l'*Église*, par laquelle le Christ a pourvu dans ce monde à la promulgation permanente, à la propagation perpétuelle, à la conservation intacte et pure de sa religion et des moyens qu'il a créés pour opérer le salut des hommes.

De cette démonstration naît l'*apologétique* de l'Église, seconde partie de l'apologétique du Christianisme, destinée à repousser les attaques dont l'Église est l'objet, comme la première répond à celles qui sont dirigées contre le Christianisme en général.

Cette apologétique de l'Église doit : 1° démontrer que l'idée de l'Église ressort du caractère social du Christianisme, de sa destination, qui est de se répandre par toute la terre et de durer toujours, et de son but moral et pratique, qui est de régénérer et de sauver l'homme et la société ; que par conséquent ce n'est pas une idée accessoire, adventice, apportée du dehors, mais une idée qui naît de l'essence même du Christianisme ; 2° prouver que, dans ce fait, le Christ a voulu fonder et a réellement fondé une Église ; 3° indiquer quels sont les signes caractéristiques ou les notes distinctives de l'Église chrétienne, c'est-à-dire de la société religeuse créée par le Christ ; 4° faire connaître sa constitution intérieure, ses institutions, toutes appropriées au but qu'elle doit atteindre ; 5° exposer son organisation extérieure, son administration, conforme à cette constitution fondamentale ; 6° enfin établir sa perpétuité, son infaillibilité, ce qui, dans l'histoire des oppositions faites à l'Église et dans l'histoire des diverses Églises nées de ces oppositions, donne les moyens de résoudre cette question : laquelle de ces Églises est conforme à l'idée et à l'institution du Christ, et par conséquent quelle est la *vraie Église ?*

Tel est le sommaire de l'apologétique en général. Comme toute défense véritable doit être la justification, non pas arbitraire, mais naturelle et méthodique, de la chose défendue, se disposant suivant les attaques et les armes des assaillants ; comme le Christianisme, dans le cours de son histoire, a eu des adversaires de différents genres, il en résulte que l'apologétique chrétienne a dû se présenter sous des faces multiples et dans des formes diverses. Autre est la justification du Christianisme contre les Juifs, autre sa défense contre les païens, autre encore sa polémique contre des attaques politiques, contre des objections religieuses, contre les arguments des savants musulmans du moyen âge ou du philosophisme des siècles modernes. Nous donnerons un aperçu de ces différentes méthodes (1).

La première espèce d'apologie dont le Christianisme eut à se servir fut une sorte de défense *judiciaire*, parce qu'il avait à répondre aux accusations politiques portées contre lui. Les païens voyaient dans l'union des Chrétiens une

(1) *Voyez* APOLOGISTES.

association formée sans l'autorisation de l'État, par conséquent illégale, suspecte à cause du mystère dont elle s'entourait, dangereuse à cause des gens de basse classe qu'elle accueillait, hostile à la société à cause du peu de part qu'elle prenait habituellement à la vie et aux affaires publiques. Outre ces griefs politiques, on accusait encore les Chrétiens d'athéisme, parce qu'on ne voyait pas de culte public chez eux ; de crimes infâmes, parce qu'on jugeait mal ou interprétait faussement à dessein leurs mystères sacrés. Des accusations si monstrueuses réclamaient une justification publique, une apologie non pas savante, mais nette et péremptoire, ressortant de l'exposition simple de la vie, de la doctrine et des mœurs des Chrétiens. Cette tendance politique et judiciaire plutôt que théologique est celle des apologies les plus anciennes ; elles commencent par affirmer la foi des Chrétiens en un Dieu un et véritable qu'ils adorent, exposent ensuite les principaux dogmes de la religion nouvelle, qu'elles justifient rapidement, décrivent ce qui se passe dans les assemblées incriminées, les exhortations qu'on y entend, les devoirs auxquels on s'y engage, en appellent à la vie et aux mœurs des disciples de l'Évangile, si conformes à leur doctrine, à la conscience qu'ils mettent à remplir toutes leurs obligations civiles, à leur fidélité et à leur dévouement envers l'empereur, qu'ils honorent, sans l'adorer ni le diviniser, à leur obéissance envers les autorités, à leur zèle envers leurs maîtres ; enfin elles réclament elles-mêmes les punitions les plus sévères contre les crimes dont on peut les trouver coupables, pourvu que leur culpabilité ne soit pas uniquement dans le nom de « Chrétien » et qu'on leur accorde, comme à tous les citoyens de l'empire, la protection des lois que nul n'observe plus scrupuleusement qu'eux.

Toutefois de cette plaidoirie judiciaire naquit presque en même temps la défense *doctrinale*, qui fut en partie *pacifique*, en partie *polémique*. On commença par réfuter les objections faites soit contre la doctrine en général, surtout contre sa nouveauté, soit contre certains dogmes en particulier, notamment l'idée de Dieu et la fin des choses, en même temps qu'on attaqua les contradictions et les folies mythologiques du paganisme.

L'apologétique devint plus *scientifique* lorsque des philosophes païens, tels que Celse, Porphyre, Hiéroclès, Julien, etc., attaquèrent plus directement la doctrine du Christianisme et qu'à cette occasion ils soulevèrent les questions fondamentales concernant l'idée de la révélation, prouvée par les miracles et les prophéties, ou les questions critiques concernant les motifs de la crédibilité due à l'histoire biblique. Au premier point de vue il fallait que les apologistes réfutassent les attaques par la polémique ; mais au point de vue doctrinal et critique ils durent avoir recours à des recherches sur les principes philosophiques de la religion chrétienne et sur la critique biblique, et l'apologétique devint ainsi un système scientifique.

Cependant la décadence de l'empire devenait de plus en plus évidente. Le Christianisme fut accusé d'être cause de la ruine de l'État. A ce genre d'accusation on répondit par une double apologie : l'une, dans l'esprit religieusement scientifique que nous venons de mentionner ; l'autre, dans un sens politico-moral, qui réfutait directement le dernier reproche.

Après le milieu du cinquième siècle le paganisme s'éteignit peu à peu dans l'ancien monde romain, et avec lui cessa l'apologétique que ses attaques avaient fait naître. Seulement il parut encore, de temps en temps, des écrits contre le *judaïsme*, non pas dans l'espoir

d'un succès quelconque, mais parce qu'on considérait comme un honneur d'écrire contre les ennemis de la foi, ou parce que certains évêques étaient provoqués par les intrigues des Juifs de leurs diocèses. La forme de l'apologétique contre ces adversaires était déterminée par les rapports du judaïsme et du Christianisme, par les discours du Christ et les écrits des Apôtres. Jésus est le Christ ou le vrai Messie: telle est la pensée fondamentale de ces apologies, pensée qui est justifiée ou demontrée par l'accomplissement des prophéties messianiques et des figures de l'Ancien Testament dans la personne du Christ, par le temps et les circonstances de son apparition, par son caractère et ses œuvres, par la dernière catastrophe de la ville sainte, par les malheurs de la nation juive, par la cessation du culte judaïque qu'avait prédite Jésus-Christ. Quelques apologistes passent de là aux dogmes mêmes du Christianisme, qu'ils expliquent et comparent à la doctrine judaïque, pour en conclure que la loi ancienne, imparfaite et temporaire, devait être remplacée par la loi nouvelle, parfaite et seule éternelle.

Au septième siècle, en place du paganisme vaincu l'ennemi nouveau de l'Évangile fut le *mahométisme,* bien moins dangereux par la puissance de ses idées que par la force de ses armes, qui n'atteignirent toutefois, durant cette période, que l'Orient et les frontières extrêmes de l'Occident.

Cependant le mahométisme avait adopté des éléments judaïques, et soutenait avec force le monothéisme et la foi en la révélation, dont Mahomet se donnait comme le vrai prophète, tout en reconnaissant la mission particulière de Moïse et du Christ. Il partait de ce monothéisme abstrait pour attaquer la doctrine chrétienne dans sa racine, en combattant la sainte Trinité et les dogmes qui reposent sur cette idée fondamentale, le dogme de la Rédemption et l'idée des Sacrements. Il se rangeait dès lors, sous ce rapport, du côté du judaïsme. Il n'était pas difficile aux apologistes de lui répondre que l'Ancien Testament n'avait nul rapport au mahométisme; qu'aucune des prophéties de la Bible ne le concernait; que le caractère de son fondateur était loin d'être moralement irréprochable; qu'à la loi profondément sage du législateur des Juifs Mahomet avait substitué une loi politico-religieuse, appropriée sans doute à une race rude et sauvage, mais faite pour arrêter à jamais l'essor moral d'un peuple; que, en place de la dignité morale et de la douceur divine du Rédempteur, le fondateur de l'islamisme ne présentait que le caractère violent et despotique d'un conquérant barbare, dont aucun miracle n'avait constaté la mission, et qui, aux idées simples, sublimes et universelles de l'Évangile, au dogme de la grâce et de la liberté, au culte de l'esprit, à la sainteté du mariage, au véritable spiritualisme, avait substitué l'implacable dogme de la prédestination, un culte servile fondé sur des œuvres tout extérieures, la polygamie, et les plus grossières idées sur le ciel et les joies de la vie éternelle.

La *Renaissance* des études classiques au quinzième et au seizième siècle, qui ramena en Occident, avec les trésors de la littérature grecque, tous les systèmes philosophiques du paganisme, ouvrit un nouveau champ et une nouvelle méthode à l'apologétique; car cette renaissance eut pour résultat le refroidissement et la décadence de la foi chrétienne. Il s'éleva des hommes, comme Jordan Bruno et Pomponat, qui combattirent l'Évangile, ou du moins la démonstration de la vérité évangélique, par le vieux système renouvelé du *scepticisme.* Dès lors une nouvelle démonstration évan-

gélique devint nécessaire, et le mouvement intellectuel qui suscita de nouveaux adversaires excita en même temps de nouveaux défenseurs, dont la tendance dut être de ramener le Christianisme à l'idée divine dont il découle, de fonder cette idée sur la démonstration d'une révélation positive, et cette démonstration elle-même sur une preuve philosophico-historique, à savoir : que le Christianisme, quant à son essence, est aussi vieux que la religion, aussi ancien que l'humanité elle-même, et qu'il a son origine, sa loi et sa sanction, dans la Révélation primitive.

Au seizième siècle on se rapprocha davantage de la démonstration purement *historique*. La révolution de près de cent ans qui avait agité l'Angleterre y avait produit un piétisme si dur et si roide que ses partisans eux-mêmes s'effrayèrent de son despotisme, et soutinrent la nécessité d'une religion dont l'existence historique ne pourrait plus être niée, d'une religion non pas révélée, mais purement naturelle, d'une religion créée par la raison, dont les traces se trouveraient plus ou moins dans tous les systèmes religieux dont parle l'histoire, et dont ils déclarèrent qu'ils avaient la mission d'établir le règne. Du reste ces fondateurs de la religion *naturelle* n'étaient d'accord que sur un point, à savoir : qu'il y a un Dieu, que ce Dieu est le créateur du monde. Ce *déisme* fut poussé en France jusqu'au *matérialisme*, en Allemagne jusqu'au *rationalisme*.

Et alors l'apologétique eut une tâche nouvelle. Il s'agissait de démontrer la Révélation dans son idée aussi bien que dans sa manifestation historique, dans sa nécessité autant que dans sa possibilité et sa réalité ; il fallait justifier la croyance due aux saintes Écritures, base des dogmes, source de la doctrine, principe de toutes les démonstrations théologiques. La méthode apologétique prit à cette époque des aspects et des caractères divers, suivant les différentes nations qui produisirent les apologistes. Ainsi en Angleterre on prouva la *nécessité* de la Révélation par le besoin qu'en a l'esprit humain, sa *réalité* par la vérité même qu'elle enseigne, et les apologistes anglais eurent surtout recours à la méthode historique, parce le génie de cette nation est essentiellement historique et pratique. En France les adversaires du Christianisme ne se continrent pas dans les limites du déisme naturel ; ils se moquèrent avec une légèreté inouïe de toute religion ; les ennemis de l'Église, philosophes, encyclopédistes, économistes, professèrent hautement un athéisme ingénieux et un matérialisme savant ; ils dépensèrent beaucoup d'esprit à prouver que l'homme n'est qu'une bête, la morale une duperie, et la religion une invention des prêtres. Ces attaques, qui très-souvent n'avaient ni fond ni formes scientifiques, ne provoquèrent pas une apologie en règle du christianisme ; les apologistes français ne suivirent pas une méthode arrêtée comme les Anglais ; ils combattirent plus par ce que les Français appellent l'esprit que par la science ; il était, en effet, difficile d'employer une méthode sérieuse contre des ennemis dont les armes habituelles étaient le persiflage, le sarcasme, la présomption ignorante et le mensonge hardi. Les théologiens allemands entrèrent les derniers dans la lice ; mais l'essor qu'ils imprimèrent à l'apologétique n'en fut que plus persévérant, plus énergique, plus fructueux, comme le démontrent, outre les œuvres apologétiques proprement dites, les travaux permanents des Revues et des Journaux scientifiques de l'Allemagne moderne. Les Allemands ont donné à l'apologétique une base rigoureuse, une forme scientifique

et exacte, et en ont fait une doctrine toute spéciale.

DE DREY.

APOLOGIE. C'est, en littérature, une défense écrite, soit en faveur d'une personne, soit en faveur d'une chose. On trouve des apologies de la première classe (celle des personnes) dans la littérature profane, par exemple l'apologie de Socrate par Xénophon, de même que dans la littérature ecclésiastique, par exemple la double apologie de S. Athanase par lui-même, l'apologie du prêtre Rufin en faveur des écrits d'Origène. Tous les écrits qui sont employés à la défense du Christianisme appartiennent à la seconde classe des apologies (celle des choses), quel que soit d'ailleurs leur titre particulier. Cependant il y en a qui portent spécialement ce titre, comme l'*Apologia major et minor* de Justin Martyr, l'*Apologeticon* (perdu) de Mélèce de Sardes, la *Legatio pro Christianis* d'Athénagore, le *Liber apologeticus* de Tertullien. — Il y a aussi des apologies particulières de certaines confessions non catholiques; telle l'*Apologia confessionis Augustanæ.*

DE DREY.

APOLOGIE DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG. *Voyez* LIVRES SYMBOLIQUES.

APOLOGISTES. On appelle ainsi, dans le sens le plus large, les théologiens qui ont écrit pour défendre la religion chrétienne contre les attaques dont elle a été l'objet; dans un sens plus strict, les écrivains qui ont vécu aux temps des Pères de l'Église, pendant la grande lutte du paganisme et du Christianisme, et qui, sous ce rapport, forment une catégorie spéciale dans la littérature patrologique. Dans l'énumération qui va suivre nous nous restreignons à ces derniers, et nous suivrons l'ordre dans lequel nous avons exposé les attaques des adversaires de l'Église et les différentes espèces d'apologies qu'elles ont provoquées (1).

Comme apologistes de la première catégorie, *défenseurs judiciaires* et avocats du Christianisme, la littérature ecclésiastique nomme d'abord :

1° et 2° *Quadratus* et *Aristide*, qui tous deux, pendant le long séjour de l'empereur Adrien à Athènes, lui présentèrent des apologies. Ces apologies, perdues depuis, déterminèrent l'empereur à adresser aux gouverneurs des villes un rescrit qui devait restreindre l'arbitraire dans les punitions infligées aux Chrétiens et rendre les accusateurs plus circonspects. A ces deux plaidoiries se rattachent immédiatement

3° *S. Justin martyr*, auteur de deux apologies. Il présenta la première, qui est la plus longue, la plus hardie et la plus complète, à Antonin le Pieux. La seconde, qui est la plus philosophique et qui compare le paganisme et le Christianisme, il l'adressa au sénat romain. Elles n'eurent pas un succès immédiat, car elles déterminèrent l'arrestation et la mort du généreux apologiste (167). Nulle époque ne vit paraître un plus grand nombre de plaidoyers en faveur du Christianisme que celle de Marc-Aurèle, qui, dès les premières années de son règne, fit paraître un édit contre les Chrétiens, et suscita par là, dans plusieurs parties de l'empire, de sanglantes persécutions. Outre les deux apologies de S. Justin citées tout à l'heure, on compte

4° *Méliton*, évêque de Sardes;

5° *Miltiades*, philosophe chrétien de l'Asie Mineure;

6° *Claude Apollinaire*, évêque d'Hiéropolis en Phrygie;

7° *Athénagore*, philosophe athénien, comme il s'intitule lui-même. Tous les quatre adressèrent à l'empereur des écrits dans lesquels, après avoir exposé les dogmes principaux de la doctrine,

(1) *Voy.* APOLOGÉTIQUE.

ils justifiaient les Chrétiens des calomnieuses insinuations et des accusations imaginaires d'athéisme, d'infanticide et d'inceste dont on les poursuivait. De ces quatre apologies, celle d'Athénagore seule subsiste. La série des apologies judiciaires et politiques est close par

8° *Tertullien*, qui adressa d'abord, non pas à l'empereur Septime Sévère, mais au sénat romain (*antistites imperii*) son livre (*Apologeticus liber*), sans contredit l'apologie la plus solide et la plus éloquente de toutes celles qui avaient paru jusqu'alors. Le célèbre prêtre de Carthage, parlant avec le feu et l'éloquence saisissante qui l'animent d'ordinaire, réfute victorieusement les reproches articulés contre les Chrétiens et les rétorque avec une incomparable vigueur contre le paganisme. Outre cette œuvre capitale, il faut compter dans cette catégorie le plaidoyer beaucoup plus calme qu'il présenta à Scapula (*ad Scapulam*), gouverneur de l'Afrique, et les deux livres aux Gentils (*ad nationes*), qui, d'après leur contenu et la méthode suivie par l'auteur, sont un pur extrait de l'*Apologeticus*, comme l'a prouvé Rigault, dans son édition de Tertullien.

La seconde classe d'apologies est celle des écrits purement *littéraires*, destinés à faire connaître la doctrine chrétienne aux païens. Ils peuvent être subdivisés soit d'après leur étendue et leur importance, soit d'après leur tendance spéciale. Quant à la tendance et au temps où ils parurent, on peut ranger parmi les apologies littéraires tout d'abord les petits écrits qui portent un type commun, exposant d'un côté à la lumière de la raison les erreurs et les folies du paganisme, et de l'autre défendant la vérité et la perfection du Christianisme contre les objections des païens. A cette catégorie appartiennent les écrits de

9° *S. Justin*, qui composa le Discours aux Grecs, *Oratio ad Græcos*, à l'occasion de sa conversion, qu'il justifie par l'énumération de toutes les folies de l'idolâtrie, et l'Exhortation aux Gentils, *Cohortatio ad Gentes*, pour montrer à quelle immense distance les fables des poëtes et les hypothèses des philosophes sont de la doctrine simple et rigoureuse enseignée par Moïse et les prophètes sur Dieu et les choses divines, et établir que ce que les ouvrages païens ont de mieux consiste en fragments et extraits défigurés des livres saints;

10° *Théophile*, évêque d'Antioche, qui adressa, dans le même sens et à peu près dans la même forme que S. Justin, trois *livres* à son ami *Autolyque;*

11° *Tertullien*, *de Idololatria*, écrit vers 205;

12° *Minutius Félix*, jurisconsulte romain, qui composa un dialogue intitulé *Octavius*, dans lequel deux amis discutent le paganisme et le Christianisme jusqu'à ce que le païen soit converti;

13° *S. Cyprien*, qui écrivit un petit traité, *de Idolorum vanitate*, dont les arguments et l'ordonnance sont tels qu'on peut le considérer comme une imitation abrégée ou comme un extrait des apologies précédentes;

14° *Tatien*, *Oratio ad Græcos;*

15° *Hermias*, *Irrisio gentilium philosophorum*, qui se contentent tous trois de tourner le paganisme en ridicule.

Des œuvres apologétiques plus considérables furent provoquées par les écrits de quelques philosophes païens célèbres, qui dirigèrent contre le Christianisme des arguments soit philosophiques, soit historiques.

16. Ainsi *Origène* écrivit *contre Celse huit livres* dans lesquels il réfute les objections, la plupart superficielles, fondées sur de fausses traditions populaires et de vains bruits; toutefois on y ren-

contre aussi heureusement traitées certaines parties essentielles de l'apologétique chrétienne, tels que les motifs de crédibilité des Évangiles, la divinité des miracles du Christ opposés aux prodiges des démons, le caractère rationnel de la doctrine chrétienne.

17° et 18° *Méthodius* de Tyr, *Apollinaire* le jeune répondirent à *Porphyre*, le plus habile adversaire de l'Évangile, mais leurs œuvres sont perdues.

19° *Eusèbe* réfuta *Hiéroclès,* à qui son influence politique sur l'empereur Dioclétien donnait de l'importance, dans un petit écrit qui apprécie à sa juste valeur le fréquent parallèle fait par les païens entre le Christ et Apollonius de Tyane.

20° Un ouvrage plus considérable est celui dans lequel *Cyrille,* d'Alexandrie, détruit les objections de l'empereur Julien. Il commence, comme presque tous les apologistes, en affirmant que, ce que les Grecs possèdent de vérité, ils l'ont appris des Hébreux; puis il passe aux contradictions et aux absurdités qui se trouvent dans les systèmes philosophiques, démontre la vérité de l'histoire de l'Ancien Testament et son rapport avec la Révélation nouvelle, et termine par les preuves de la divinité du Christ.

Tous ces écrits sont dirigés contre des adversaires réels et contre leurs objections connues. Mais il y eut aussi un certain nombre d'auteurs qui écrivirent en faveur du Christianisme d'une manière plus générale et sans avoir en vue un ennemi formel. Il faut compter parmi eux :

21° *Clément d'Alexandrie*, dans son *Liber protrepticus,* qui réfute les erreurs du paganisme, et dans les sept livres de ses *Stromates,* qui comparent les idées chrétiennes aux idées païennes, en les ramenant les unes et les autres à leur commune source, savoir l'antique Révélation accomplie par le Christ;

22° *Lactance* et ses *Divinarum Institutionum libri VII,* dans lesquels il expose les fausses doctrines de l'idolâtrie, démontre que les miracles ne sont que des artifices des démons, évalue les différents systèmes de la philosophie grecque, puis passe à la vraie religion et finit par traiter de la morale ou de la vraie méthode de devenir vertueux, d'adorer Dieu et d'arriver à la vie bienheureuse. Deux ouvrages encore plus étendus sont dus à

23° *Eusèbe de Césarée.* Le premier de ces ouvrages, *Præparatio evangelica,* commence la démonstration évangelique par l'exposition des erreurs du paganisme, de sa mythologie et de sa direction néo-platonicienne, de l'origine démoniaque de ses oracles et de la fausseté de la doctrine du fatalisme; puis il passe à l'histoire et à la philosophie des Hébreux. Le second, *Demonstratio evangelica,* démontre la divinité du Christianisme contre les Juifs et contre les païens, d'abord par l'apparition personnelle du Sauveur, puis par ses sublimes enseignements, et enfin par l'accomplissement, dans son histoire et sa vie sur terre, de toutes les prophéties annonçant l'Incarnation du Verbe divin.

Une démonstration unique en son genre est

24° Celle du grand *S. Athanase,* qui, dans son ouvrage *Adversus Gentes,* défend le Christianisme par l'idée même sur laquelle il repose, par le dogme de la Rédemption, dont il prouve la nécessité et la réalisation historique.

Une autre catégorie spéciale d'apologistes réfute l'objection des païens accusant le Christianisme, à dater de la fin du troisième siècle, d'être la cause de la décadence de l'empire romain et de toutes les calamités qui l'écrasaient. Le premier qui entreprit une réfutation de ce genre fut

25° *Arnobe,* dans ses *sept livres*

contre les païens. D'abord il repousse le reproche fait aux Chrétiens d'être cause des maux du monde par leur athéisme et leurs vices; puis il démontre qu'une religion fondée sur la doctrine scandaleuse de dieux passionnés et de mythes infâmes, qu'un culte impur entraînant une immoralité générale devaient, comme conséquence nécessaire, amener et avait en effet produit toutes les calamités dont gémissait l'empire.

Le second ouvrage de ce genre, mais bien plus grandiose, est celui de

26° *S. Augustin, de Civitate Dei.* S. Augustin montre que toute l'histoire n'est que la lutte de deux royaumes opposés, celui du monde, qui s'est développé par le paganisme, et celui de Dieu, introduit sur la terre par le Christianisme, dont il expose l'origine, la marche et la fin. Ce livre est à la fois le résumé des plus hautes idées du Christianisme et l'exposition la plus complète du paganisme et de sa théologie.

27° *Orose,* abrégeant S. Augustin, composa, d'après ses exhortations, *sept livres d'histoire contre les païens*, dont la pensée fondamentale, se développant à travers l'ouvrage entier, est que, de tout temps, et non pas seulement depuis l'origine du Christianisme, l'humanité a souffert des maux de tous genres, mais que la Providence divine a toujours su protéger, dans les plus grandes perturbations de ce monde, ceux qui lui sont restés fidèles.

Quoique les apologistes eussent surtout affaire aux païens, le commerce fréquent des Chrétiens et des Juifs dans la vie commune donna aussi lieu à des disputes religieuses entre eux, et par suite à des écrits de controverse. C'est d'une occasion de ce genre que naquit le premier ouvrage dirigé contre les Juifs.

28° Le *Dialogue de Justin avec le Juif Tryphon,* dans lequel le philosophe chrétien réfute les objections des Juifs et tire ses preuves d'abord des prophètes, qui promettent une loi et une alliance nouvelles, puis de la dignité messianique du Christ, Logos divin.

29° *Tertullien* eut aussi occasion d'écrire contre les Juifs, à propos d'une conférence religieuse entre un Chrétien et un serviteur de la loi de Moïse.

30° Les deux livres de *Claude Apollinaire* et

31° L'*ouvrage de Miltiade*, dans le même sens, sont perdus.

32° Parmi les trois livres des *Témoignages à Quirinus*, recueil de passages de différents écrivains formé par *S. Cyprien*, les deux premiers sont dirigés contre les Juifs.

33° Plus tard d'autres écrivains ecclésiastiques composèrent de temps en temps des écrits dirigés contre les Juifs, comme *Eusèbe d'Émesse, S. Grégoire de Nysse, S. Augustin.* Une occasion particulière détermina S. Chrysostome à prononcer

34° *Six discours* contre les Juifs, dans Antioche.

35° *S. Isidore de Seville* composa deux livres *Adversus nequitiam Judæorum.*

36° *Agobard,* archevêque de Lyon, écrivit contre le commerce d'esclaves que faisaient les Juifs, sous la protection de Louis le Débonnaire.

De Drey.

APOSTASIE. 1° C'est le renoncement public à la religion dont on avait antérieurement professé la doctrine et suivi les prescriptions. Le mot ἀποστασία (*vulg. Discessio*) se trouve employé dans la Bible pour exprimer aussi bien l'abandon du judaïsme que le renoncement à la foi chrétienne (1). Aujourd'hui on attache au mot apostasie le sens strict d'une abjuration expresse et formelle de la foi aux principes fondamentaux du Christianisme, ce qui la dis-

(1) I *Mach.*, 4, 15. *Act.*, 21, 21.

tingue d'une part de l'incrédulité, de l'autre de l'hérésie et du schisme. Au point de vue moral, l'apostasie est en général jugée comme nous le voyons dans les textes cités de l'Évangile ci-dessous (1), et elle s'apprécie, dans les cas particuliers, selon les motifs et les circonstances qui l'accompagnent (2). Les Elcésaïtes s'excusaient de leur apostasie en disant qu'ils avaient renié, dans la personne de Jésus-Christ, non pas un Dieu, mais un homme. On peut voir dans le *Léviathan* de Hobbes (3) son indigne et lâche doctrine sur l'apostasie permise, quand un souverain ordonne de renier le Christ. Ceux qui du Christianisme passent à l'islamisme sont appelés *renégats*, nom qu'on donne aussi aux convertis qui retournent à leur ancienne confession religieuse.

2° L'entrée dans un ordre religieux (*Religio*) se faisant par une profession solennelle de la règle de l'ordre, le langage ecclésiastique nomme *apostasie* la sortie de l'ordre et la déposition de l'habit monacal non autorisé par les supérieurs légitimes (4).

Les moralistes doutent qu'on puisse appeler apostasie le passage d'un ordre religieux dans un autre (5).

3° Par analogie, on appelle apostasie le retour d'un ecclésiastique séculier, qui a reçu les ordres majeurs, au costume et au genre de vie du monde, acte qui entraîne l'infamie ecclésiastique (6), et, s'il y a mariage, l'excommunication (7).

MACK.

(1) *Luc*, 12, 9. *Hébr.*, 3, 12; 6, 4-9; 10, 26-29. II *Pierre*, 2, 15; 17, 21. II *Jean*, 9, 11.
(2) Hirscher, *Morale*, III, 232.
(3) Chap. 42, p. 334.
(4) Cap. ut periculosa, tit. Ne cleric. vel monach., in 6.
(5) Patuzzi, t. III, p. 32, n. IX.
(6) Cap. Alieni 2, qu. 7.
(7) Clement. c. de Consanguin. et Affin.

APOSTOLICÆ SEDIS GRATIA, *par la grâce du Saint-Siége apostolique*, formule dont se servent les évêques et dont ils font précéder leur titre. Binterim, dans sa dissertation : *Dei et apostolicæ sedis gratia*, insérée dans *le Catholique* (1), a démontré que les Papes n'ont pas imposé d'autorité cette coutume aux évêques. Déjà Léon le Grand revendiquait pour le siége apostolique une sorte de droit de consentement et de confirmation lors de l'institution des évêques, comme on le voit dans son épître 79 à l'empereur Marcien. Quelques siècles plus tard, Boniface, l'apôtre des Allemands, dans sa lettre au Pape Zacharie, se nommait *Servus apostolicæ sedis*. Le Pape Jean XIII déclare, en 969, que l'évêque Jean de Bénévent doit obtenir la dignité archiépiscopale *per apostolicæ auctoritatis concessionem* (2). En 1008 l'archevêque Héribert de Cologne se nommait : *Indignus Christi et Clavigeri ejus servus*; l'évêque Éberhard II, de Bamberg, écrit en 1152 : *Divina et apostolica gratia*. Cette formule est déjà identique avec le *apostolicæ sedis gratia*, quant au sens, et cette dernière formule paraît assez fréquemment depuis le douzième siècle, les évêques se faisant un honneur d'exprimer par là leur attachement au Saint-Siége. Thomassin se trompe donc lorsqu'il prétend (*de Nova et veteri Eccles. Disciplina*) (3) que l'évêque latin de Chypre fut le premier qui, en 1251, se servit de cette formule. Depuis le douzième siècle, elle a toujours été employée par tous les évêques, et ce n'est que dans un petit nombre d'États que les gouvernements en ont interdit l'usage aux évêques.

APOSTOLICITÉ. *Voyez* ÉGLISE et APÔTRES.

(1) Tom. VII, p. 129, et *Denkwürdigkeiten*, t. I, part. 2, p. 152.
(2) Harduin, *Collect. Concil.*, t. VI, part. 1, p. 679.
(3) Part. I, lib. I, c. 60, n. 9.

APOSTOLIQUES. Dans son grand ouvrage contre les hérétiques, S. Epiphane († 402) parle d'une secte (1) qu'il nomme celle des *apostoliques*. Probablement ces sectaires se donnaient eux-mêmes ce nom, parce qu'ils prétendaient, comme les Apôtres, renoncer à toute possession, à toute propriété terrestre. Mais cette rigueur dépendait chez eux de leurs opinions gnostiques sur la corruption absolue de la matière, qui les faisaient aussi renoncer au mariage comme chose illicite. S. Épiphane avait déjà entrevu que ces apostoliques étaient une branche gnostique, notamment des Encratites ou Tatiens. Il s'en trouvait encore, du temps de S. Épiphane, en Phrygie, en Cilicie, en Pamphylie, sans du reste qu'ils eussent jamais été nombreux.

Une seconde secte du même nom se rencontre au douzième siècle vers le bas Rhin, dans les environs de Cologne, ainsi qu'en France, à Périgueux. C'était l'époque du manichéisme. Des opinions gnostiques et manichéennes, mêlées à des aspirations sincères vers la pauvreté et la simplicité apostoliques, firent naître cent sectes extravagantes, toutes identiques au fond. On a des détails sur les apostoliques de Cologne par le prévôt Éverwin de Steinfelden, de l'an 1146. On trouve une lettre de lui dans les *Analecta* de Mabillon (2). Nous avons aussi deux sermons de S. Bernard contre ces hérétiques (3).

La doctrine de ces apostoliques (la plupart ouvriers, et surtout tisserands) était cependant moins gnostique que celles d'autres sectes contemporaines, nommément que celle des Cathares. Ils prétendaient que l'Église sécularisée n'avait plus le droit d'administrer d'autre sacrement que le Baptême; ils rejetaient le dogme du purgatoire, le baptême des enfants, les œuvres satisfactoires, en général tout ce qu'ils pensaient n'avoir pas été institué *directement* par le Christ ou ses Apôtres, cela seul étant apostolique qui procède immédiatement des Apôtres; et de là le nom qu'ils prenaient. Ils admettaient le mariage, contrairement aux Cathares; toutefois ils défendaient les secondes noces, vivaient en général dans le célibat, quoiqu'ils eussent avec eux des femmes, comme les anciens Συνείσακτοι. On répandait beaucoup de bruits fâcheux sur leur compte, et la voix publique leur était tellement contraire que, sans aucun jugement régulier, le peuple en jeta quelques-uns au feu à Cologne (1). Une troisième classe d'apostoliques est celle des frères apostoliques. (*Voyez* cet ARTICLE.) HÉFÉLÉ.

APOSTOLIQUES (FRÈRES), secte née de la prétention de ramener en tout temps l'Église à l'idéal de la société chrétienne primitive, malgré l'extension nécessaire de l'Église, son développement et ses progrès dans le monde. Cette chimère a égaré une multitude de fanatiques. Le fondateur de la secte des Frères apostoliques fut Gérard *Segarelli*, de Parme, jeune enthousiaste que les Franciscains avaient refusé d'admettre, et qui, dans sa folle présomption, se crut appelé à outrepasser les prescriptions de l'Église et à la réformer par un ordre nouveau, non soumis à la clôture. Dans cet but il fonda en 1261 une société qui, se réunissant, disait-il, comme les Apôtres, dans la prière et le chant sacré, annonçait que le royaume de Dieu était proche. Elle admettait des femmes dans son sein et les appelait sœurs spirituelles. Elle cacha longtemps ses dogmes particuliers. Lorsqu'elle fut enfin connue, Segarelli fut

(1) *Hæres.*, 61.
(2) T. III, p. 452.
(3) Sermons 65 et 66, super Cantic.

(1) *Voy.* Néander, *Vie de S. Bernard*, d. 242 sq. *Hist. de l'Égl.*, t. V, part. 2, p. 799 sq.

sollicité de se rétracter; mais il persévéra dans son erreur, et fut condamné à mort en 1300, après s'être rétracté une première fois et avoir violé sa parole. La secte autorisait, dit-on, le parjure; elle professait, avec bien d'autres sectes réformatrices, les plus criminelles extravagances; aussi les rapports des frères avec leurs compagnes spirituelles étaient-ils fort suspectés d'immoralité. Dès 1286 et 1290 le Pape Nicolas IV publia des ordonnances contre eux.

Le Milanais *Dulcin*, plus intelligent que Segarelli, le remplaça et sut soutenir et relever la secte par ses prophéties. Il partageait le règne de Dieu en quatre périodes : 1° la période des Juifs pieux avant le Christ; 2° celle des Chrétiens pauvres et chassés depuis le Christ jusqu'à Constantin; 3° celle des Chrétiens victorieux depuis Constantin jusqu'à Charlemagne, après laquelle l'avarice et les richesses entrèrent dans l'Église; 4° enfin le règne de la vertu et de la chasteté, et la ruine de Rome. Mais cette dernière période avait peine à s'établir, et Dulcin était obligé de proroger souvent la date de son avénement. Enfin, après divers voyages dans le Tyrol et la Dalmatie, il réunit ses disciples à Novarre, dans le Piémont, déclara, en 1304, une guerre ouverte à l'Église romaine, et se mit à l'œuvre en pillant et ravageant les églises. Une croisade de l'évêque de Verceil fit justice de cette misérable horde, en 1307; elle fut complétement défaite dans son camp retranché du mont Zebello. Dulcin fut pris avec Marguerite, sa compagne; ils furent brûlés, leurs cendres dispersées; mais leurs extravagantes opinions se conservèrent, dans des sectes isolées, jusqu'à la fin du quatorzième ou au commencement du quinzième siècle.

Cf. Schlosser, *Abélard et Dulcin*, Gotha, 1807; Krone, *Fra Dolcino et les Patarins*, Leipzig, 1844; et Hahn, *le Frère Dulcin*, dans les *Études du clergé évangélique de Wurtemberg*, par Stirm, 1846, t. XVIII, cah. 1.

HAAS.

APOSTOLIQUES (PÈRES). On nomme ainsi les successeurs des Apôtres sur les siéges fondés par ceux-ci, ou, en général, dans la mission qui leur a été confiée par le Christ d'enseigner toutes les nations de la terre. Dans un sens plus restreint on appelle Pères apostoliques les hommes de l'époque primitive dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous. Ces écrits sont, suivant le catalogue généralement adopté :

1° Une lettre de S. Barnabé;

2° Deux lettres de S. Clément de Rome aux Corinthiens;

3° Sept lettres de S. Ignace, évêque d'Antioche et martyr;

4° Une lettre de S. Polycarpe aux Philippiens;

5° Une lettre à Diognète;

6° Le livre intitulé *le Pasteur d'Hermas;*

7° Des fragments d'un ouvrage de Papias;

8° Les actes des martyrs ou les circulaires adressées aux Églises sur la mort de S. Ignace et de S. Polycarpe.

Les écrits des Pères apostoliques sont en général des écrits de circonstance, provoqués par les événements, et n'ont par conséquent pas la prétention de nous donner une théorie complète des vérités de la religion chrétienne. Toutefois on ne peut méconnaître leur importance; on est loin d'avoir épuisé tous les enseignements qu'ils renferment, et que dans les derniers temps Möhler et Dorner ont si bien mis au jour. Les détails se trouveront à l'article spécial de chacun de ces Pères. Quant aux plus importantes éditions des Pères apostoliques :

1° Celle de Cotelier, *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera*, Paris, 1662, 2 vol. in-fol., est en tête de toutes. Une seconde édition,

améliorée, parut en 1724, à Amsterdam, également en 2 vol. in-fol. Aux écrits des Pères apostoliques proprement dits (sauf la lettre à Diognète) Cotelier ajouta les écrits pseudo-clémentins, les *Canones et Constitutiones Apostolorum*, et les fameuses *Vindiciæ Ignatianæ* de Pearson.

2° Une autre très-bonne édition fut publiée, vers le milieu du siècle dernier, par l'Oratorien Galland, dans sa *Bibliotheca veterum Patrum.*

3° Il y a eu, en outre, dans le dernier siècle, les éditions remarquables de Russel (Londres, 1746), de Frey (Bâle, 1741).

4° Celle d'Ittig, à Leipzig, à la fin du dix-septième siècle, est inférieure.

5° Hornemann, à Copenhague, publia en 1828 une très-mauvaise édition, dont on peut à peine faire usage.

6° Mais l'édition de l'Anglais *Jacobson* est exceptionnellement belle; elle renferme en deux volumes in-8° les deux lettres de S. Clément de Rome, les sept lettres de S. Ignace, la lettre de S. Polycarpe. Le premier tirage parut en 1838, le second en 1840, à Oxford. Il y manque la lettre de S. Barnabé, la lettre à Diognète et le Pasteur d'Hermas.

7° Ces pièces, et toutes les autres données par Jacobson, se trouvent dans l'édition à bon marché dernièrement publiée par les soins du professeur Héfélé, à Tubingue; le troisième tirage, avec traduction latine du texte grec, a paru.

8° Une plus petite édition fut soignée par le professeur Reithmayer, à Munich, 1844; elle ne renferme ni la lettre à Diognète ni le Pasteur d'Hermas.

GAMS.

APOSTOLIQUE (ROI). Ce titre des anciens rois de Hongrie remonte au premier souverain chrétien de Hongrie, S. Étienne, qui mit son royaume et sa couronne sous la protection du Saint-Siege et du Pape Sylvestre II. « Je suis apostolique, dit, selon le biographe de S. Étienne, le Pape Sylvestre (999-1003) aux envoyés hongrois qui étaient chargés par S. Étienne, leur maître, de demander une couronne au Pape; mais celui-là (Étienne) peut à juste titre être appelé apôtre du Sauveur qui par ses travaux a conquis un si grand peuple au Christ. » Les successeurs légitimes de S. Étienne devaient, conformément à la bulle du Pape, après l'élection de la noblesse, témoigner au Saint-Siége le respect qui lui était dû, lui promettre de rester fidèles à la religion catholique et de la propager dans leurs États, ou, comme S. Étienne lui-même s'exprimait, « conserver la foi catholique et apostolique avec un zèle et une fidelité qui pussent servir de modèle à leurs sujets, d'appui à leur clergé. » S. Étienne s'était voué à la mission de répandre la foi de Jésus-Christ, et c'est avec raison que sa couronne fut nommée apostolique. Dans des temps plus récents, le Pape Clément XIII a, par un bref spécial du 25 août 1758, renouvelé ce titre des rois de Hongrie en le transférant à la maison royale d'Autriche et de Hongrie.

HÖFLER.

APOTHÉOSE. C'est l'acte public par lequel un homme est déclaré dieu ou se déclare dieu lui-même (1). Il faut distinguer l'apothéose de l'adoration religieuse qu'on témoigne à l'empereur de la Chine ou au dalaï-lama; car l'adoration dont ils sont l'objet est déjà un degré de réascension dans le développement religieux d'un peuple. C'est le moment où ce peuple, se relevant de la chute primitive et universelle du genre humain, cesse de se prosterner devant un tronc inanimé, devant une bête sans raison, devant une étoile sans conscience, soupçonne que Dieu est un être personnel et commence à l'adorer comme tel. L'adoration accordée à l'empereur de la Chine, au da-

(1) Diodor., XVII, 115; LVI, 42; LXXIV, 5.

laï-lama, s'adresse à l'être personnel et à l'Être personnel divin. L'homme se relève par cela même qu'il cherche le divin dans la personne. Les dieux des Grecs furent d'abord des figures personnelles élevées au-dessus de la terre, auxquelles plus tard l'imagination pervertie mêla des éléments indignes de l'idée primitive. L'homme fait une immense chute lorsque, parvenu par un développement religieux naturel à la connaissance d'un Dieu surnaturel, il égale l'homme à ce Dieu. Dans cette chute morale, la vanité la plus monstrueuse s'unit à l'orgueil le plus profond pour réaliser le leurre satanique : « Vous serez semblables à des dieux (1). » Comprise ainsi, l'apothéose, dont l'adoration des héros est à peine une lointaine préparation, commence avec Alexandre le Grand, qui fit rendre des honneurs divins d'abord à son ami Éphestion, puis à lui-même, lorsqu'il se fit passer pour le fils de Jupiter Ammon. Après sa mort, ses généraux, devenus princes et rois à leur tour, suivirent son exemple. Mais c'est dans les empereurs romains que cette criminelle extravagance atteignit son apogée. Hérodien nous donne dans son histoire de l'empire les détails suivants : « Il est de coutume chez les Romains que les empereurs qui laissent un fils pour leur succéder reçoivent après leur mort des honneurs divins, et c'est ce qu'ils appellent apothéose. Toute la ville prend part à la fête religieuse par un deuil solennel. Le corps du défunt est enseveli selon le rite ordinaire, seulement avec une plus grande pompe. On dresse la statue en cire de l'empereur défunt, parfaitement ressemblante, sur un piédestal d'ivoire, entre les portes du palais, et l'on étale devant elle des tapis tissus d'or. La statue, représentant un malade, a la face pâle. Aux deux côtés de l'estrade restent assis la plus grande partie de la journée, à gauche, tout le sénat dans des robes noires, à droite, les matrones distinguées par le rang de leurs époux ou par leur naissance. Toutes sont vêtues de robes blanches, sans ornement ni collier, en signe de deuil. Cela dure sept jours. De temps à autre arrivent des médecins qui s'approchent du lit, et, comme s'il s'agissait d'un malade, ils envoient des bulletins annonçant qu'il va plus mal. Dès qu'ils jugent qu'il est temps de déclarer qu'il est mort, quelques délégués de la chevalerie et de la jeunesse sénatoriale soulèvent le cercueil, le portent à travers la voie Sacrée, le déposent sur le Forum. Là s'élève une double rangée de gradins où sont assis les jeunes garçons et les jeunes filles les plus distingués de la ville ; les deux chœurs chantent sur un ton plaintif des cantiques funèbres en l'honneur du défunt. Alors on reprend le cercueil et on le porte hors de la ville, au Champ de Mars. Dans sa plus grande largeur est érigé un carré formé d'immenses poutres réunies comme pour la construction d'un édifice. L'espace intérieur est rempli de branches, l'extérieur est couvert de tapis d'or, orné de statues d'ivoire et de nombreux tableaux. Sur ce quadrilatère s'en dresse un autre, semblable au premier et orné de même, mais plus petit et garni de portes et de fenêtres qui restent ouvertes ; puis un troisième et un quatrième, toujours plus petits les uns que les autres, et enfin un dernier plus petit que tout le reste, qui couronne l'ensemble. On pourrait comparer tout l'échafaudage, quant à son aspect, aux phares (1) qui éclairent l'entrée des ports durant la nuit. On monte le cercueil au second étage ; on l'entoure

(1) *Gen.*, 3, 5.

(1) Ce nom de phare vient de la tour, haute d'à peu près 200 mètres, que Ptolémée II fit construire en marbre blanc pour y placer le fanal qui éclairait pendant la nuit l'île de Pharos, près d'Alexandrie.

d'encens et de parfums, de fruits, des herbes les plus odorantes envoyées des contrées les plus diverses et entassées tout autour en signe de vénération. Toutes les villes, tous les Romains considérables par leur charge ou leur naissance rivalisent entre eux pour envoyer en l'honneur de l'empereur ces suprêmes offrandes.

« Quand ces parfums et ces herbes et ces fleurs forment un immense monceau et remplissent l'espace vide, commence la cavalcade. L'ordre équestre arrive en procession et exécute la pyrrhique (1) autour du catafalque ; puis vient une procession de chariots avec leurs conducteurs, qui, couverts de robes de pourpre et de masques, représentent les guerriers ou les empereurs romains les plus fameux.

« Aussitôt que le cortége a défilé, le nouvel empereur prend une torche allumée et l'approche de l'échafaudage ; les autres assistants en font de même et apportent du feu de tous côtés. La flamme se propage rapidement, grâce aux branches, aux parfums et à toutes les matières combustibles entassées. Enfin du dernier quadrilatère qui est au sommet de l'édifice part un aigle qui, du milieu des flammes qui l'entourent, s'élance dans les airs, et, d'après la croyance des Romains, emporte au ciel l'âme de l'empereur.

« Et dès lors l'empereur est adoré comme les autres dieux. »

STAUDENMAIER.

APOTRE (ἀπόστολος, du verbe ἀποστέλλω, j'envoie, d'où ἀποστολή, envoi, mission, ambassade, apostolat, *missio, legatio*) (2). L'apôtre, en général, est l'*envoyé* dont la charge est d'annoncer

(1) On nommait ainsi en Grèce une danse armée, qui représentait l'attaque et la défense, et qui suivait un rhythme donné par la musique.

(2) Conf. *Act.*, 1, 25. *Rom.*, 1, 5. I *Cor.*, 9, 2. *Gal.*, 2, 8.

la volonté de celui qui l'envoie, de l'expliquer et d'agir en tout d'après cette volonté connue (1). Dans ce sens, le Christ lui-même était l'apôtre, l'envoyé de Dieu (2). Il est dans la nature des choses que l'envoyé soit au-dessous du maître qui l'envoie ; aussi l'Écriture en fait la remarque expresse (3).

Les envoyés de Dieu dans l'Ancien Testament sont les prophètes ; dans le Nouveau ce sont les *douze hommes* que le Seigneur choisit pour annoncer sa doctrine, répandre sa religion, établir son Église et que l'Esprit-Saint pourvut, des dons nécessaires à cette fin (4). Ceux que le Christ élut furent : SIMON PIERRE, ANDRÉ, son frère, JACQUES, fils de Zébédée, JEAN, son frère, PHILIPPE, BARTHÉLEMY, THOMAS, MATTHIEU, le publicain, JACQUES, fils d'Alphée, LEBBÉE, surnommé THADDÉE, SIMON de Cana et JUDAS ISCARIOTH (5). A la place du dernier le sort appela plus tard MATTHIAS (6), de même qu'une vocation spéciale désigna PAUL comme *Apôtre des gentils*, selon ses propres paroles (7). Ils furent envoyés d'abord aux Juifs (8), et leur mission s'étendit à toutes les nations (9) lorsque le Sauveur fut remonté au ciel. L'Esprit, qui déjà les inspirait et parlait en eux, ainsi que le témoigne le Sauveur lui-même (10), les remplit de tous ses dons au jour de la Pentecôte, suivant la promesse qui leur en avait été faite (11). Ils reçurent alors le pou-

(1) III *Rois*, 14, 6. *Jean*, 13, 16. *Philipp.*, 2, 25.

(2) *Hébr.*, 3, 1.

(3) *Jean*, 13, 16.

(4) *Matth.*, 10, 2. *Marc*, 6, 30. *Luc*, 6, 13 ; 9, 10 ; 22, 14. *Act.*, 1, 26. *Jude*, v. 17. *Apoc.*, 21, 14.

(5) *Matth.*, 10, 2-4. *Luc*, 6, 14-16.

(6) *Act.*, 1, 23-26.

(7) *Rom.*, 11, 13. Conf. I *Tim.*, 2, 7.

(8) *Matth.*, 10, 5.

(9) *Ibid.*, 28, 18-20.

(10) *Ibid.*, 10, 20. *Marc*, 13, 11. *Luc*, 12, 12 ; 21, 15. *Jean*, 14, 16.

(11) *Act.*, 2, 4. Conf. 4, 31 ; 9, 17. I *Cor.*, 2, 12. II *Cor.*, 13, 3. I *Thess.*, 4, 8. II *Pierre*, 1, 21.

voir de lier et de délier (1). Après avoir abandonné tout ce qui leur appartenait et avoir suivi Jésus (2), ils remplirent leur mission en opérant des miracles (3), en chassant les démons, en guérissant les malades (4), en ressuscitant les morts (5).

L'expression d'apôtre est souvent remplacée par d'autres expressions qui expliquent la première. Les Apôtres sont nommés *ambassadeurs de Jésus-Christ* (6), *administrateurs des mystères divins* (7), *serviteurs de Dieu* (8), *disciples, serviteurs de Jésus-Christ* (9), *amis et domestiques du Père de famille* (10), *coopérateurs* (11), *témoins du Christ* (12). Un de leurs noms les plus significatifs est celui de *pêcheurs d'hommes* (13).

Leur charge et l'efficacité de leur ministère dans le monde font des Apôtres le *sel de la terre, la lumière du monde* (14). La douceur et l'humilité, la pureté et la simplicité de cœur, qui leur donnaient l'intelligence du Christ et de ses œuvres et les élevaient en même temps bien au-dessus des sages et des lettrés du siècle, les font comparer à des *colombes* et à des *agneaux* (15); la fidelité et la charité avec laquelle ils se vouèrent au salut des hommes les rendaient semblables à des *nourrices* qui ont un soin maternel de leurs enfants (1); par leur foi inébranlable ils furent les *colonnes de l'Église* (2).

(1) *Matth.*, 18, 18; 26, 26. *Marc*, 14, 22. *Luc*, 22, 19. *Jean*, 20, 23. II *Cor.*, 11, 23.
(2) *Matth.*, 19, 27. *Marc*, 10, 38. *Luc*, 18, 28.
(3) *Act.*, 2, 43; 5, 12.
(4) *Matth.*, 10, 8. *Marc*, 6, 7. *Act.*, 5, 12; 2, 43.
(5) *Act.*, 9, 40; 20, 9, 10.
(6) II *Cor.*, 5, 20.
(7) I *Cor.*, 4, 1.
(8) II *Cor.*, 6, 4.
(9) *Matth.*, 10, 24. *Rom.*, 1, 1. *Act.*, 16, 17. II *Cor.*, 6, 4.
(10) *Jean*, 15, 15. *Matth.*, 10, 25.
(11) II *Cor.*, 6, 1.
(12) *Act.*, 1, 8.
(13) *Matth.*, 4, 19. *Luc*, 5, 10.
(14) *Matth.*, 5, 13.
(15) *Ibid.*, 10, 16.

Non-seulement les Apôtres formèrent sous leur chef visible, le Christ, la première Église, mais leur mission spéciale fut encore d'établir l'Église par toute la terre, et ils furent les premiers organes du principe divin qui fondait et conservait l'Église. Ainsi le Christ voulut qu'ils fussent pour le monde entier, en son nom et à sa place, ce qu'ils avaient été pour l'Église primitive, les médiateurs perpétuels de sa doctrine, dans la personne de leurs successeurs. Si le principe de la science chrétienne que nous appelons la *Tradition* est la conscience vivante de l'Église, et si le principe de cette conscience est la contemplation vivante de la personne du Christ, cette conscience fut d'abord vivante dans les Apôtres et elle se transmit toujours vivante à leurs successeurs. Ils virent de leurs propres yeux la gloire du Seigneur (3), comme le dit l'un d'entre eux : « Ce qui fut dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons regardé avec attention, ce que nous avons touché de nos mains, de la Parole de vie (car la Vie s'est rendue visible, et nous l'avons vue), nous en rendons témoignage. Nous vous annonçons cette Vie, qui est éternelle, qui était dans le Père et qui s'est montrée à nous. Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous entriez vous-mêmes en société avec nous, et que notre société soit une société avec le Père et son Fils Jésus-Christ (4). » C'est pour cette raison que nous sommes tous, comme Chrétiens, édifiés sur le fondement des Apôtres (5), et la vraie Église chrétienne est néces-

(1) I *Thess.*, 2, 7.
(2) *Gal.*, 2, 9.
(3) *Jean*, 1, 14.
(4) I *Jean*, 1, 2-4
(5) *Eph.*, 2, 20.

sairement l'*Église apostolique*. L'apostolicité est une des quatre grandes notes caractéristiques de l'Eglise chrétienne. *Voyez :* Staudenmaier, *Génie du Christ.*, t. II, p. 954-966, sous le titre : *l'Idée de l'apôtre*. Sur l'apostolicité de l'Église, Id. : *l'Essence de l'Église catholique*. STAUDENMAIER.

APOTRES (ACTES DES). *Voy.* LUC (S.).

APOTRES (COMMÉMORATION DE TOUS LES) (*Apostolorum omnium commemoratio*). L'ancienne Église, avant le cinquième siècle, ne célébrait d'autre fête des Apôtres que celle de S. Pierre et de S. Paul ; mais il se trouvait dans l'octave une fête de tous les Apôtres, comme il ressort du *Sacramentarium* du Pape Léon et de Gélase ; car ce *Sacramentarium* renferme une *Missa in natali omnium Apostolorum*, messe que l'examen de ses oraisons ne permet pas de considérer comme une *missa communis*. S. Jérôme, dans une lettre (*ad Chromatium*), donne la raison de cette fête commune aux Apôtres lorsqu'il dit : *Ut dies varii non videantur dividere quos una dignitas apostolica in cœlesti gloria fecit esse sublimes*. Nous avons un sermon de Fulgence de Ruspe sur cette fête, dans laquelle il glorifie tous les Apôtres. Boniface IV la transféra (*festum omnium Apostolorum*) au 1er mai (1) ; on l'appelait aussi *Festum initii prædicationis Domini*, ou encore *Festum divisionis omnium Apostolorum*, que nous célébrons aujourd'hui le 15 juillet (2). Toutefois elle semble n'être jamais devenue universelle. Elle se trouve bien encore ordonnée dans le *Decret. Synod. Tolos.*, a. 1229, c. 26 ; mais ni les décrets synodaux de Cognac (1250-61), ni la bulle de Boniface VIII, de l'an 1295, ne la mentionnent, quoique dans les uns et dans l'autre il soit fait mémoire des Apôtres. En effet, la bulle de Boniface ordonne que la mémoire de S. André soit célébrée le 30 novembre, en même temps *in honorem omnium Apostolorum*.

Nous voyons le 1er mai occupé par la fête de S. Philippe et de S. Jacques, après que leurs corps saints eurent été déposés dans la *Basilica omnium Apostolorum*, nommée aussi *Limina Apostolorum* (1). On ne célèbre plus de nos jours la fête de tous les Apôtres, à moins qu'on ne veuille la trouver dans le *Festum divisionis* (ou *vocationis*) *Apostolorum* ; mais nous en avons un reste dans notre *Commemoratio omnium Apostolorum*, qui est *de præcepto, in Vesper. et Laudibus officii et Missæ SS. Apostolorum Petri et Pauli*, le 29 juin. Les antiennes, les versets et les oraisons sont différents dans les différents bréviaires. Ceux qui sont prescrits pour l'Église romaine se trouvent dans *S. R. C. decreta authentica*, *Leodii*, 1851, p. 51. Là se trouve également la prescription portant que, si la fête est transférée au dimanche, la commémoration ait lieu le jour même, D. S. R. C., 23 mai 1853. Cf. Binterim, *Denkwürdigkeiten*, t. I, p. 265. Augusti, t. III, p. 168 et p. 147 sq. HAFNER.

APOTRES (DISPERSION DES), *Apostolorum dispersio*. Cette fête, fixée au 15 juillet, fut instituée en mémoire de la dispersion des Apôtres se séparant pour aller prêcher l'Évangile. Mais les Apôtres se séparèrent trois fois, et il s'agit de savoir à laquelle de ces trois occasions se rapporte la fête. La première dispersion est racontée dans S. Matth., 10, dans S. Marc, 3 et 6, et dans S. Luc, 9. Le Seigneur, avant sa Passion, réunit ses Apôtres, leur donne pouvoir de chasser les démons, de guérir les malades et de prêcher. Là-dessus

(1) A. 610. Conf. Durand, *Rationale divin. offic.*, VII, c. 10. *Gratiani Decret.*, III, l. 3, c. 2.

(2) *Voy.* cet article.

(1) Conf. Gavant., *Thes. sacr. Script. rit.*, II, p. 227 et 246.

ils partent; toutefois ils ne dépassent point les limites de la Judée. La seconde dispersion est rapportée au ch. 28 de S. Matthieu et au ch. 13 de S. Marc. C'est alors que le Seigneur dit : « Allez, et enseignez toutes les nations. »

Mais il est probable que ce n'est ni l'une ni l'autre de ces deux dispersions temporaires dont il s'agit, et que la fête se rapporte à leur séparation définitive, treize ans après la mort du Seigneur, lorsqu'ils quittèrent Jérusalem pour se répandre dans toutes les parties du monde. On sait que la plupart des Chrétiens délaissèrent Jérusalem lors de la persécution qui éclata à la mort de S. Étienne; mais les Apôtres y demeurèrent, ou du moins ne la quittèrent que pour peu de temps, et ne se rendirent que dans les environs de Jérusalem (par exemple, S. Pierre et S. Jean à Samarie). Suivant une ancienne tradition (1), les Apôtres restèrent alors en Judée, d'après un ordre exprès du Seigneur, qui voulait que, douze ans après sa mort, ils fussent tous encore ses témoins dans Jérusalem (*sitis mihi testes in Jerusalem*). Mais, à partir de la treizième année (2), Paul et Barnabé ayant obtenu la charge de l'apostolat, les Apôtres commencèrent à se séparer et à se rendre dans les provinces qui leur étaient destinées de Dieu.

Paul et Barnabé commencèrent leur mission en l'an 46. Pierre partit pour Rome; tous les Apôtres quittèrent Jérusalem; Jacques (*Alphæi*) seul y demeura. On ne peut déterminer à quel moment s'accomplit cette séparation, qui en tout cas fut successive, ni à quel moment eut lieu le partage des provinces qui se fit, selon la tradition, entre les Apôtres. Mais que cette séparation des Apôtres soit celle que célèbre la fête dont nous nous occupons, cela ressort notamment de sa liturgie, qui parle en termes exprès de la prédication de l'Évangile parmi les nations, *prædicatio Evangelii inter gentes*.

Le *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martin (1) prétend que cette fête prit naissance à l'occasion de la *division des ossements de S. Paul et de S. Pierre*, qui, jetés pêle-mêle après leur martyre, furent plus tard miraculeusement séparés les uns des autres. On peut consulter sur cette histoire, à laquelle fait allusion un disciple de S. Pierre, Marcel, la *Bibliotheca ecclesiastica Schultingii* (2). Mais cette opinion n'a rien pour elle, si ce n'est qu'il est possible que, le jour où nous célébrons cette fête, la question de la distinction de ces ossements a pu être soulevée. On pourrait peut être admettre avec Schulting qu'ici, comme dans d'autres circonstances analogues, par exemple *in vinculis S. Petri*, le fait dont il est question devint l'occasion, mais non l'objet de la fête, qui resta toujours la dispersion des Apôtres. Du reste, les données de certains martyrologes rendent cette hypothèse inutile, car elle place la dispersion même des Apôtres ce jour-là; or, comme nous l'avons dit, cette séparation n'a pu se faire en une seule et même fois. Quoi qu'il en soit, il est certain que notre fête a pour objet le départ des Apôtres pour leur mission, sans qu'on puisse bien en déterminer les circonstances, ainsi que le remarque Baronius.

HAFNER.

APOTRES (SYMBOLE DES). *Voyez* SYMBOLE.

APPARITIONS DE DIEU, DES ANGES, DES MORTS. *Voy.* les art. DIEU, ANGES, MORTS.

APPEL. *Voy.* DROIT (MOYENS DE).

APPEL DU PAPE AU CONCILE UNI-

(1) Conf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. 1.

(2) D'après Baron., *Annal. ecclés.*, t. II, deux ans plus tôt.

(1) Lib. 4.

(2) T. II, part. II, p. 174.

VERSEL. Il arriva souvent, et notamment vers la fin du moyen âge, que des hérétiques, condamnés par le Pape avec le consentement de tout le monde chrétien, en appelèrent à un futur concile œcuménique, comme par exemple Wicleff. Pie II défendit ces sortes d'appel, sous peine d'excommunication, par une bulle du 18 janvier 1459, et à bon droit; car, sous ce prétexte, l'hérétique refuse de se soumettre, entrave les meilleures ordonnances et remet à des temps incertains l'exécution des jugements prononcés et des peines infligées(1). Malgré l'autorité de cette décision de Pie II, les théologiens et les canonistes qui prétendent que le Concile œcuménique est supérieur au Pape se prononcent encore aujourd'hui en faveur de ces appels.

APPELANTS. *Voyez* JANSÉNISTES.

APPION florissait sous l'empereur Septime-Sévère et composa sur « l'*Œuvre des six jours* » un commentaire dont il n'est rien parvenu jusqu'à nous (2). Il ne faut pas le confondre avec le Juif Apion (3).

APPLICATION D'UNE MESSE. *Voy.* MESSE.

APPROBATION. *Voyez* CENSURE.

APPROBATION D'UN ECCLÉSIASTIQUE. Acte par lequel l'évêque, ou son représentant, accorde à un ecclésiastique l'exercice actuel de son ministère (dans la règle après un examen subi et avec certaines restrictions de temps et de lieu). La plénitude de la puissance ecclésiastique, transmise par le Christ à ses Apôtres, réside tout entière dans l'évêque. C'est de l'évêque, centre de la communauté chrétienne, que dépendent le gouvernement de cette communauté et le soin des âmes, c'est-à-dire la dispensation de la doctrine et celle des sacrements. Les auxiliaires à l'aide desquels l'évêque exerce son ministère pastoral sont les curés, leurs vicaires et leurs coopérateurs. Ceux-ci possèdent leur pouvoir en vertu de la délégation épiscopale, qui se transmet par plusieurs actes différents les uns des autres.

La capacité permanente, la destination au service de l'Église en général sont transmises par l'ordination, qui communique la grâce sacramentelle à ceux qui sont préparés et suffisamment éprouvés et les admet à l'état ecclésiastique. La destination actuelle à l'exercice du ministère dans une sphère déterminée résulte de la transmission d'une charge ecclésiastique, qui, dans l'esprit de l'Église, est considérée comme charge permanente et par cela même ne doit être accordée qu'après une épreuve spéciale subie par celui qui en doit être revêtu. Or, lorsque, par l'ordination et la nomination à une charge, le prêtre est rendu capable du ministère pastoral et y est appelé, l'exercice du pouvoir transmis dépend encore de la volonté et de la fidélité du mandataire, en même temps que d'autres circonstances extérieures variables, telles que la situation actuelle de l'Église, l'esprit des temps, qui peuvent déterminer tantôt une extension, tantôt une restriction, tantôt même la suspension ou la révocation du pouvoir délégué.

De là le principe qu'outre l'ordination et la nomination à une charge il faut encore un acte spécial de délégation pour l'exercice actuel du ministère pastoral. Cette délégation n'est, dans la règle transmise, que pour un certain temps, et il faut de nouvelles épreuves pour qu'elle se renouvelle. Le mot *approbation* est par conséquent parfaitement significatif. L'approbation sert à tenir les coopérateurs de l'évêque toujours en éveil, à leur rappeler leur dépendance; elle donne à l'évêque plus de facilité pour exercer son droit de

(1) Conf. Ferraris, *Biblioth.* *Voyez* APPELLATIO.

(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 27. Hieronym., *Cat.*, 49.

(3) *Voy.* cet article.

surveillance et maintenir chacun dans les limites de sa juridiction, et enfin pour confier exceptionnellement l'exercice du ministère pastoral à des prêtres chargés d'une mission extraordinaire, tels que des religieux, des prêtres réguliers (1).

La nécessité absolue de l'approbation (gratuite), notamment pour l'administration du sacrement de Pénitence, a été expressément décrétée par le concile de Trente (2), et c'est dans le même sens que sont rédigées les indulgences des Papes. C'est pourquoi les actes du ministère pastoral exercé par un prêtre non approuvé sont invalides. Ce n'est qu'en cas de mort imminente, quand il n'y a pas de prêtre approuvé présent, qu'un prêtre non approuvé peut administrer valablement le sacrement de Pénitence et en général les sacrements des mourants. On admet qu'il y a une approbation tacite des pasteurs étrangers dans le cas où des curés limitrophes d'un diocèse aident leurs voisins dans leur ministère et que les évêques avertis le permettent (3).

Le renouvellement de l'approbation accordée pour un temps déterminé a lieu sur la demande du prêtre, qui doit en référer à l'ordinaire avant l'expiration du délai prévu. HILDENBRANDT.

AQUARIENS (AQUARII, EUCRATITES, HYDROPARASTATES). On nomma ainsi les partisans de la secte gnostique fondée vers la moitié du second siècle par Tatien, parce qu'ils poussaient si loin leurs exigences, quant à l'abstention du vin, qu'ils ne s'en servaient même pas pour la sainte messe et qu'ils s'en tenaient exclusivement à l'eau.

AQUAVIVA (CLAUDE), cinquième général des Jésuites. — La famille Aquaviva, déjà connue sous l'empereur Ferdinand Ier, et qui comptait parmi ses membres un grand nombre de guerriers, de savants et d'hommes d'une éminente vertu, portait le nom d'une petite localité de la province de Bari, au royaume de Naples, éprouvée par le tremblement de terre de 1706. Nous citerons ici ANDRÉ-MATTHIEU AQUAVIVA, duc d'Atri et de Teramo et comte de Conversano, et son frère BÉLISAIRE, créé duc par Charles-Quint; puis JEAN-JÉROME, duc d'Atri, guerrier et poëte; ses fils : RODOLPHE, Jésuite, tué en 1583 dans les Indes à coups de flèches, et OCTAVE. Ce dernier non-seulement protégea les savants, mais s'occupa activement de sciences, malgré les affaires publiques dont il fut chargé, d'abord comme référendaire des deux signatures et vice-légat sous Sixte V, puis comme cardinal, créé en 1591 par Grégoire XIV, et enfin comme archevêque de Naples sous Paul V. Il mourut le 12 septembre 1612, âgé de cinquante-deux ans. Au commencement du dix-huitième siècle, nous trouvons, outre JEAN-JÉROME AQUAVIVA, célèbre dans la guerre de succession entre la France et l'Espagne, son frère FRANÇOIS, né à Naples le 14 octobre 1665, qui fut d'abord clerc de la Chambre apostolique, puis nonce (1697) en Suisse et en Espagne, enfin, en 1706, cardinal nommé par Clément XI, et en 1713 protecteur de la couronne d'Espagne près du Saint-Siége. Trois ans plus tard, Philippe V, roi d'Espagne, le nomma évêque de Cordoue. Il mourut à Rome, cardinal-prêtre et évêque de Sabine, à l'âge de cinquante-neuf ans (1).

C'est de cette ancienne et illustre famille des ducs d'Atri qu'est issu CLAUDE AQUAVIVA, né le 14 septembre 1543. Il était le plus jeune des fils de Jean-

(1) Sur l'approbation des religieux réguliers, voy. l'art. ECCLÉSIASTIQUES RÉGULIERS.

(2) Sess. XXIII, c. 15, *de Ref.*

(3) *Voy.* l'art. CAS RÉSERVÉS pour les réserves ordinaires dans l'approbation.

(1) Conf. Iselin, *Lex. hist. et géogr.*, t. I, p. 222.

Antoine, neuvième duc d'Atri, et par conséquent petit-fils de celui que nous avons nommé le premier, André-Matthieu, frère de Jean-Jérôme, et neveu de Rodolphe et Octave, qui ont été cités plus haut. Il se destina, comme beaucoup de membres de sa famille, au service de l'Église, et fut d'abord nommé camérier du Pape Pie V, qui l'avait en grande estime. Il avait en perspective les plus hautes dignités de la cour pontificale, lorsque, à peine âgé de vingt-cinq ans, il se retira du monde, entra dans l'ordre des Jésuites (1567), qui reconnut promptement son mérite, et le nomma successivement provincial à Naples, puis à Rome. A la mort d'Éberhard Mercurien de Luxembourg, quatrième général de l'ordre (1580), les profès élurent à une grande majorité Claude Aquaviva. Il n'avait que trente-sept ans, et la nomination d'un général aussi jeune étonna le souverain Pontife. Peu connu encore en dehors de la société, il réalisa bientôt les espérances que les électeurs avaient fondées sur lui. Doué d'une santé robuste, grand et mince de taille, l'œil brillant et vif, Aquaviva était aussi pieux que savant, et réunissait dans une parfaite mesure les qualités qui font les vrais chefs d'ordre, la douceur, l'énergie, la bonté, l'autorité et la dignité. Ces qualités éminentes lui permirent de continuer avec habileté et vigueur l'œuvre commencée par S. Ignace de Loyola, et de résister avec succès aux tempêtes qui l'assaillirent au dedans et au dehors.

Aquaviva ne se contenta pas de voir son ordre acquérir du crédit et de l'influence, ses membres se multiplier et se répandre sur tous les royaumes chrétiens; la vie intérieure de l'institut lui importait autant que sa gloire extérieure; il s'appliqua donc, avant tout, à l'organisation intérieure de la société, organisation qu'il ne pouvait rendre forte qu'en formant, pour toutes les parties de ce grand corps, des supérieurs capables. Aussi, quelques mois après sa promotion, il adressa à tous les provinciaux et supérieurs de l'ordre une circulaire dans laquelle il parle d'abord des vertus nécessaires aux supérieurs, et qu'il conclut en disant que, des deux modes de gouvernement qu'on peut appliquer à un ordre, le gouvernement politique et le gouvernement religieux, ce dernier, c'est-à-dire celui qui puise ses principes et ses moyens dans des sources divines, est celui qui doit dominer dans l'institut et lui faire trouver en lui-même sa force et sa vie.

Toutefois Aquaviva n'entendait pas seulement réformer les chefs de l'ordre et ses organes les plus distingués; il voulait que la réforme s'étendît jusqu'aux derniers membres de la société. Il nomma vers la fin de 1584 une commission composée de sept Pères des différentes nations et chargée de rédiger un plan d'études pour les colléges de l'ordre. Le « *Ratio studiorum* » qui en résulta est un chef-d'œuvre. Aquaviva prouva combien il avait l'intelligence de la règle de l'ordre dans la manière dont il l'interpréta en décidant un différend né entre ses assistants. Deux d'entre eux soutenaient que l'ascétisme le plus strict devait régner dans les œuvres de pénitence et les prières de l'ordre; deux autres prétendaient que cette rigueur ne pouvait s'accorder avec la mission spéciale de la société. Le général décida, en restant également éloigné des deux avis extrêmes; il établit clairement ce que le Jésuite doit au Ciel, ce qu'il doit au monde, et il fit part de sa décision à tous les provinciaux.

Mais les circonstances difficiles au milieu desquelles il se trouva bientôt mirent à l'épreuve, en même temps que sa sagesse, sa douceur et son humilité, son énergie, son activité et sa fermeté,

et le montrèrent dans toute sa grandeur. Aux troubles qui agitaient le sein même de la Société de Jésus se mêlèrent les accusations et les attaques du monde. Aquaviva prouva d'abord, par sa conduite à l'égard de Sixte V, que, malgré sa vigueur, il savait obéir aussi bien que commander. Maître de lui-même, et connaissant à fond le cœur humain, il répondait par la douceur à l'aigreur, par la patience à la vivacité de Sixte V, qui mêlait à d'éminentes qualités une grande confiance en lui-même. Cette fidélité à ses vœux envers le Saint-Siége, cette condescendance si propre à adoucir un caractère énergique, mais juste, comme celui de Sixte V, désarmèrent le plus souvent le Pape et détournèrent de l'ordre des Jésuites les coups mortels qui le menaçaient. Ainsi Sixte V se disposait à retirer aux séminaires des Jésuites les subsides qui leur avaient été antérieurement accordés lorsque Aquaviva non-seulement parvint, par sa douceur et sa patience, à arrêter cette mesure désastreuse, mais encore obtint du Pape l'érection d'un nouveau collége plus vaste, le don d'une somme considérable pour son entretien, et fit si bien que Sixte V chargea les Jésuites du soin des séminaires romains, qui manquaient de maîtres. Il réussit de même plus tard à faire revenir le Pape sur les changements qu'il se proposait d'apporter à l'organisation monarchique de l'ordre, auquel il voulait donner une constitution plus démocratique et un nom nouveau. Quant au premier point, Aquaviva fit remarquer au Pape que la force de l'ordre résidait d'une part dans l'omnipotence du général, d'ailleurs entièrement soumis au Saint-Siége, et de l'autre dans l'obéissance absolue des membres; qu'il était dangereux d'affaiblir cette organisation vigoureuse au milieu des violentes tempêtes qui agitaient l'Église, et qu'en définitive le général s'en rapportait tout à fait à la volonté du Saint-Père. Quant au second point, Aquaviva rédigea lui-même un décret conforme au désir du Pape ; le décret, mis *ad acta*, resta inexécuté, car le Pape mourut bientôt après, et son successeur montra des dispositions toutes différentes.

Le courage et la prudence d'Aquaviva lui furent également nécessaires pour contenir l'ambition vaincre le mauvais vouloir et conserver l'unité fortement menacée parm les Jésuites espagnols, mécontents de ce qu'aucun d'entre eux ne figurait au rang des dignitaires de l'ordre. Aquaviva envoya coup sur coup deux mandataires en Espagne, obtint la mise en liberté du provincial Marceinius et des autres Jésuites emprisonnés par ordre de l'Inquisition, et empêcha le schisme près d'éclater. Il n'eut pas moins de succès l'année suivante (1589) auprès du roi d'Espagne, qui avait le projet d'introduire diverses modifications dans l'institut, et avait nommé un visiteur général pour tous les ordres religieux d'Espagne, parmi lesquels il désirait établir une certaine uniformité. Aquaviva obtint que le roi lui déférât la nomination des visiteurs.

Toujours inquiets et agités, les Jésuites d'Espagne, Henriquez et Mariana à leur tête, firent une nouvelle tentative auprès de Clément VIII pour changer leurs constitutions, et, pour se débarrasser du général qui s'opposait à leur projet (1592), ils résolurent de l'éloigner avant la réunion des supérieurs de l'ordre appelés tous à discuter la question. Fort de l'assentiment du roi d'Espagne et du Pape, le parti des novateurs obtint en effet l'éloignement du général, sous prétexte d'une mission diplomatique. Aquaviva, averti, accourt. Il obéit aux ordres du Pape, insistant sur la tenue de la réunion générale; mais il préside et dirige lui-même l'assemblée des 163 profès, et demande une enquête rigoureuse sur les chefs d'accusation

soulevés par eux. Le résultat de l'enquête fut tel que le Pape proclama « qu'on avait cherché un coupable et qu'on avait trouvé un saint, » et que la demande des Jésuites espagnols d'avoir un chef particulier à leur tête fut rejetée. Bientôt après un décret d'Aquaviva leur interdit toute intervention dans les affaires politiques.

Aquaviva fut, en France comme en Espagne, à la hauteur des circonstances qui, en deçà des Pyrénées plus que partout ailleurs, étaient défavorables à son ordre. Sa surveillance empêcha les abus; son zèle et la considération qui l'entourait firent rappeler les Jésuites bannis et protégèrent l'ordre entier contre d'injustes accusations. Il blâma la part prise à la ligue par la Société, et envoya en exil Matthieu et Sammier, qui avaient trempé dans toutes les menées politiques du temps.

Nous n'avons pas à démontrer ici que la doctrine de l'assassinat des tyrans, si souvent reprochée aux Jésuites, est beaucoup plus vieille que leur ordre; qu'elle tient fort peu de place dans quatorze de leurs théologiens opposés à l'immense majorité des Jésuites qui combattent cette opinion du régicide dans leurs innombrables écrits; qu'elle a été soulevée simplement comme une question théologique et une pure doctrine d'école; que ceux mêmes qui l'ont résolue affirmativement ont toujours eu soin de distinguer l'usurpateur de la personne du roi légitime abusant de son autorité, et que Mariana est le seul qui autorise, toutefois avec les plus grandes restrictions, le meurtre même du roi légitime. — Mais ce que nous ne pouvons passer sous silence, c'est qu'Aquaviva désapprouva hautement cette doctrine, qu'il protesta contre les accusations intentées à son ordre à l'occasion du meurtre de Henri III et de Henri IV, qu'il ordonna de corriger tous les exemplaires des œuvres de Mariana à ce sujet, et publia plus tard (1610) un décret portant qu'en vertu de la sainte obéissance et sous peine d'excommunication, d'incapacité pour tout genre de service, de suspens *ab officiis*, etc., il défendait à tous les Jésuites d'enseigner à l'avenir, publiquement ou en particulier, dans leurs leçons, dans leurs écrits ou au tribunal de la pénitence, qu'il est permis de tuer des tyrans, des rois et des princes (1). Lorsque l'ordre avait été rétabli dans Paris sous Henri IV, le général avait adressé quatorze importantes règles de conduite à tous les confesseurs des princes, fonctions qu'il rendait aux membres de la Compagnie aussi difficiles que possible. Si, malgré tout, un Jésuite était nommé confesseur d'un prince, il devait ne s'occuper que d'une chose, la conscience de son pénitent, éviter de paraître trop souvent à la cour, surtout n'y paraître jamais sans y être appelé, et ne jamais intervenir pour les affaires d'autrui.

Aquaviva se conduisit, dans la discussion, née en 1588, entre les Molinistes et les Thomistes, les Jésuites et les Dominicains, aussi sagement qu'il avait fait dans la controverse du régicide; il défendit, d'après le conseil de Bellarmin, de professer publiquement la doctrine de Molina, qui n'était pas interdite à Rome.

L'activité d'Aquaviva s'étendait non-seulement sur la France et l'Espagne, mais partout où la société avait quelque intérêt: il envoya Mancinelli et quatre autres Jésuites à Constantinople pour consoler les Chrétiens esclaves; il dirigea différentes missions en Angleterre; plusieurs colléges de Belgique et des Pays-Bas furent fondés sous son généralat, et la mission de Hollande fut entreprise par Cornélius Deyest et Guillaume Laon. — Quant à l'activité

(1) Conf. le décret dans Riffel, *Abol. de l'ordre des Jésuites*, p. 298.

scientifique d'Aquaviva, nous avons déjà mentionné quelques-uns de ses décrets et de ses lettres. Outre le *Ratio studiorum* et le *Directorium exercitiorum S. Ignatii*, imprimés par ses soins, nous devons citer : *seize lettres*, qui forment une partie du *Corpus instituti* de l'ordre, et l'ouvrage : *Industriæ ad curandos animæ morbos*, Venet., 1606. — Aquaviva, épuisé de fatigues, mourut le 31 janvier 1615. Grâce à son activité forte et douce, à la fin de son généralat de 34 années, malgré les difficultés du temps et la défaveur des gouvernements, l'ordre des Jésuites comptait 13,000 membres, 550 maisons et 13 provinces. La Société de Jésus, dit d'Alembert, doit à Aquaviva cette sage organisation qu'on peut appeler le chef-d'œuvre de l'esprit humain dans le domaine de la politique, et qui depuis deux cents ans maintient la grandeur et la gloire de l'ordre. — Cf. Crétineau-Joly, *Hist. rel. de la Comp. de Jésus*, t. 2 et 3 ; Dallas, sur *l'Ordre des Jésuites*, p. 248 ; Iselin, *Lexiq. géor. hist.*, t. 1, p. 222 ; Ersch et Gruber, *Encycl. univ.*, t. 5, p. 27. STEMMER.

AQUILA. *Voy.* BIBLE (TRADUCTION DE LA).

AQUILAS. Le Nouveau Testament cite à plusieurs reprises Prisque et Aquilas (que S. Luc nomme par diminutif Priscille). Ils rendirent des services à l'apôtre S. Paul et contribuèrent à la propagation du Christianisme. D'après les Actes des Apôtres (1), Aquilas était d'origine juive, natif du Pont ; il s'était établi à Rome où il faisait des tentes. L'empereur Claude ayant ordonné, en 52, à tous les Juifs de quitter Rome, Aquilas en sortit avec sa femme et se rendit à Corinthe, où S. Paul le rencontra en 53. L'Apôtre, qui faisait aussi des tentes, fut accueilli par Aquilas et en reçut du travail. Plus tard les deux époux suivirent S. Paul de Corinthe à Éphèse, où ils restèrent (1), et accueillirent le Juif Alexandrin Apollon, qui parlait bien de Jésus, mais qui ne connaissait que le baptême de S. Jean. Aquilas et sa femme l'instruisirent plus complétement de la doctrine de Jésus-Christ (2). Lorsque S. Paul revint à Éphèse, et qu'à la fin de la deuxième année de son séjour il y écrivit sa première Épître aux Corinthiens, Aquilas et Priscille y étaient encore ; car S. Paul en parle dans les saluts qu'il adresse aux Corinthiens, et la tradition porte qu'il demeurait chez eux (3). Ils quittèrent Éphèse peu de temps après l'Apôtre, peut-être en même temps, à l'occasion de la sédition excitée par Démétrius, et nous les trouvons à Rome l'année suivante (58), comme il résulte de l'Épître aux Romains (4), dans laquelle l'Apôtre les salue et rappelle leurs services en quelques paroles qui sont restées un impérissable monument élevé à leur gloire. « Saluez de ma part Prisque et Aquilas, qui ont travaillé avec moi pour le service de Jésus-Christ, qui ont exposé leur tête pour me sauver la vie, et à qui non-seulement moi, mais encore toutes les Églises des Gentils, nous sommes obligés (5). » En examinant ces paroles, on voit que l'Apôtre les nomme ses coopérateurs en Jésus-Christ, tant pour la part qu'ils prirent à la propagation de l'Évangile, en instruisant des disciples tels qu'Apollon, par exemple, dans les vérités de la foi, que pour l'hospitalité qu'ils offrirent et les secours qu'ils donnèrent aux messagers de l'Évangile. On ne sait pas dans quelle occasion ils furent à même d'exposer leur vie pour sauver celle de l'Apôtre des Gentils ; d'après S. Chrysostome, qui développa ces paroles de l'Apôtre dans

(1) *Act.*, 18, 2.

(1) *Act.*, 18, 18-20.
(2) *Ibid.*, 24-28.
(3) I *Cor.*, 6, 19.
(4) 16, 3-5.
(5) *Ibid.*

un panégyrique d'Aquilas et de Prisque (1), ce fut dans une des émeutes soulevées contre l'Apôtre à Corinthe ou à Éphèse. La dernière mention de Prisque et d'Aquilas que fait l'Évangile se trouve dans la deuxième Épître à Timothée, 4, 19, où S. Paul les salue comme se trouvant de nouveau à Éphèse; ils avaient probablement encore une fois quitté Rome, lors de la persécution des Chrétiens sous Néron. On n'a, d'après les Bollandistes (2), rien de certain sur le reste de leur vie, le lieu, le temps, le mode de leur mort. D'après les actes de la vierge Prisca (différente de la Prisque de l'Évangile), on aurait bâti à Rome une église en sa mémoire (3). Les Grecs (4) parlent simplement de son martyre, sans en indiquer le lieu; le martyrologe romain place la mort des deux saints au 8 juillet, sans rien dire de plus. Ce que Dester, Privarius et Tamayus racontent de leur martyre en Espagne est, d'après les Bollandistes, complétement dénué de fondement.

KLOTZ.

AQUILÉE (PATRIARCAT D'). L'Église d'Aquilée eut, dès l'antiquité, un rang éminent dans la haute Italie; elle fait remonter, comme celle de Venise, sa fondation à S. Marc. Au quatrième siècle elle était déjà une métropole considérable, ayant un grand nombre de suffragants. Lorsque les Ostrogoths, maîtres de la haute Italie, s'emparèrent d'Aquilée, ses évêques prirent le nom de *patriarches*. C'est du moins ce qui résulte du récit du diacre Paul (5). Le même auteur raconte qu'au moment où les Lombards prirent possession d'Aquilée le patriarche Paulin s'enfuit, avec les trésors de l'Église, dans une île de la mer Adriatique, où résida son successeur Élie, cet Élie qui, en 479, s'était déclaré pour les trois chapitres contre le cinquième concile universel, et qui avait créé un schisme en se mettant à la tête des évêques partageant son opinion. Lorsque son successeur, le schismatique Sévère, revint à Aquilée, l'Église catholique lui opposa l'évêque orthodoxe Candidien, qui établit sa résidence à Grado et reçut de Rome le titre de patriarche. Au onzième siècle le patriarche d'Aquilée rentra dans le sein de l'Église, et il y eut alors les deux patriarches légitimes de Grado et d'Aquilée. Au quinzième siècle le Pape Nicolas V transféra le titre patriarcal de Grado à Venise, et le patriarcat d'Aquilée fut aboli, en 1751, par Benoît XIV, sur la demande de l'Autriche. En compensation, on érigea les deux archevêchés d'Udine et de Goritz. Cf. Binterim, *Denkwürd*, t. III, p. 238; Thomassin, *De nova et veteri Ecclesiæ disciplina*, P. I, lib. I, c. XXI sq.

AQUIN (D'). *Voy.* THOMAS D'AQUIN (S.).

AR (עָר) était la capitale des Moabites (1). Le nom complet est Ar-Moab (2) et Rabbath-Moab (la grande ville de Moab); au moins c'est là ce qui explique le nom de Ῥαϐϐάθμωμα d'Étienne de Byzance. Cette ville était au sud de l'Arnon et fut appelée plus tard par les Grecs Aréopolis. Du temps de S. Jérôme elle fut, en une nuit, renversée par un tremblement de terre (3). Il y en a encore de nos jours des débris considérables, qui sont appelés Rabba.

ARABA, ville des frontières entre Juda et Benjamin, appartenant à cette dernière tribu (4). Son nom le plus habituel est Betharaba (5).

ARABE (DIALECTE). *Voy.* BIBLE (TRADUCTION DE LA).

(1) T. IV, *Hom. in Ep. ad Rom.*
(2) 8 juillet.
(3) Bolland, 18 janvier.
(4) Chryso t., l. c. Menaca, 13 févr.
(5) *Hist. Longob.*, II, 8.

(1) *Nombr.*, 21, 15. *Deut.*, 2, 9.
(2) Ville de Moab. *Nombr.*, 21, 28. *Is.*, 5, 1.
(3) *Comment. in Is.*, c. 15.
(4) *Jos.*, 18, 8.
(5) *Ibid.*, 15, 6, 61; 18, 22.

ARABE (VERSION). *Voy.* LANGUE SÉMITIQUE.

ARABIE. Cette péninsule est appelée vaguement dans l'Ancien Testament le pays d'Orient (1) (אֶרֶץ קֶדֶם), et ses habitants sont dits peuple de l'Orient, fils de l'Orient (בְּנֵי קֶדֶם) (2), toutcomme les nomment aujourd'hui encore les Sarrasins. Le vrai mot *Arabie* (עֲרָב) paraît bien dans l'Ancien Testament, mais non pour désigner toute l'Arabie (3), et toujours avec quelque chose de vague.

Les géographes prennent le mot Arabie tantôt dans un sens large, tantôt dans un sens restreint. Dans ce dernier cas ils entendent par Arabie la péninsule située entre le golfe Arabique, la mer Persique, la mer des Indes et une ligne imaginaire tirée entre les rives extrêmes des deux premières mers. Dans le premier cas l'Arabie comprend encore, d'un côté, au nord, le pays situé entre la péninsule et la Syrie, l'Euphrate et la Palestine Pétrée, et de l'autre côté, à l'ouest, la région située entre la péninsule et l'Égypte, la Palestine et le golfe supérieur de la mer Arabique. L'ancien géographe Ptolémée compte déjà ces deux parties comme appartenant à l'Arabie ; il nomme la première l'Arabie Déserte, *Arabia Deserta*, l'autre l'Arabie Pétrée, *Arabia Petræa*, et divise, d'après cela, la région en trois grandes sections, l'*Arabie Déserte*, l'*Arabie Pétrée* et l'*Arabie Heureuse*. Quoique les géographes indigènes ne connaissent pas cette division, nous la conservons, parce qu'elle correspond aux parties de l'Arabie qui sont citées dans les saintes Écritures.

L'*Arabie Pétrée* tire son nom de l'ancienne capitale, *Pétra*, et non de la nature pierreuse du terrain, quoique à cet égard elle porte fort bien aussi son nom de Pétrée. Elle comprend plusieurs districts de nature différente, et a été dès l'antiquité habitée par des peuples de races diverses. Le district du sud-ouest constitue la péninsule sinaïtique, avec le mont Tyh et le désert du même nom, vers lequel cette montagne va se perdre. La péninsule sinaïtique est formée par les deux golfes entre lesquels se partage la mer Rouge à son extrémité nord-ouest, savoir : par le *sinus Heroopolitanus*, lequel tient ce nom de l'ancienne ville d'Héroopolis, qui était située à l'extrémité septentrionale et qu'on nomme aujourd'hui le golfe de Suez, et par le *sinus Ælanites*, qui a reçu son nom de la ville d'Elath ou d'Éloth, souvent mentionnée dans la Bible, אֵילַת, אֵילוֹת (1), chez les Grecs Εἰλάνη, Αἴλανα, Ἔλανα, et se nomme aujourd'hui golfe d'Akaba, d'après une chaîne de montagnes iduméennes qui se prolonge jusque-là et se termine brusquement; car *Akaba* signifie *chute abrupte*. Cette péninsule, formée de hautes montagnes coupées elles-mêmes de profondes vallées, et n'ayant que peu de sources et de ruisseaux permanents, n'offre qu'une maigre végétation. Ses monts les plus importants sont le Sinaï, avec le mont Sainte-Catherine et l'Horeb. Le Sinaï, au pied duquel le peuple d'Israël reçut la loi de Dieu, a donné son nom à la péninsule. Le terrain est généralement sablonneux, et ne porte que des acacias, des tamarins, quelques arbustes de diverses espèces, et, en certains endroits, des palmiers. Là où l'eau ne manque pas, on obtient facilement d'autres produits. Les habitants de cette contrée, au temps de Moïse, étaient la plupart des Madianites et des Amalécites; Jéthro, chez lequel Moïse resta longtemps, non

(1) *Gen.*, 25, 6.
(2) *Jug.*, 6, 3. *Is.*, 11, 14. *Job*, 1, 3.
(3) Par exemple *Isaïe*, 21, 13. *Jérém.*, 25, 23. *Ezech.*, 27, 15.

(1) *Deut.*, 2, 8. III *Rois*, 9, 26. IV *Rois*, 14, 22.

loin du mont Horeb, était un prêtre madianite (1). Immédiatement après le passage de la mer Rouge, les Hébreux eurent à soutenir une violente attaque des Amalécites (2). Mais ces deux peuples n'habitaient pas seulement la péninsule sinaïtique ; ils s'étendaient, notamment les Amalécites, au nord-ouest, jusqu'à Péluse.

A l'est et au nord-est de ces deux peuples était situé le territoire des Iduméens, qui se prolongeait jusqu'aux frontières méridionales de Moab, et s'étendait de la pointe méridionale de la mer Morte jusqu'au golfe Ælanitique. C'était une contrée élevée, montueuse, coupée par de nombreuses vallées, de profonds ravins, fortifiée par la nature, peu accessible à l'ennemi, généralement fertile, surtout dans les parties où l'eau ne fait pas défaut.

Les plus anciens habitants du pays dont on fasse mention étaient les Horites (habitants des cavernes) ; dès l'époque patriarcale Ésaü s'établit dans leur contrée, s'étendit en peu de temps au loin, repoussa de plus en plus les Horites, de telle sorte que sa postérité resta maîtresse unique du pays. Comme Ésaü s'appelait aussi Édom (3), ce nom passa au pays, qui dès lors fut appelé Édom, plus tard Idumée, et les descendants d'Ésaü furent également désignés sous le nom d'Édomites ou d'Iduméens.

Au nord d'Édom était le territoire des Moabites et des Ammonites, qui formait la portion septentrionale de l'Arabie Pétrée. Les frontières de Moab étaient formées par le fleuve Arnon (4), depuis que les Amorites avaient envahi le territoire entre l'Arnon et le Jaboc. Au nord de Moab, entre ces deux

(1) *Exode*, 2, 16 ; 3, 1.
(2) *Ibid.*, 17, 8 sq.
(3) *Gen.*, 25, 30.
(4) *Nombr.*, 21, 13, 26.

fleuves, s'étendait le pays des Ammonites. Dans l'ensemble il était fertile, surtout en céréales, en fruits et en vin (1), et avait aussi de bons pâturages (2). Le principal fleuve est l'Arnon ; le Séred, qui, au nord de l'Arnon, se jette dans la mer Morte, est moins important. Le sol est montueux ; la montagne la plus élevée est l'Abarim (3). Les Moabites et les Ammonites tiennent leurs noms des deux fils de Lot, dont ils descendent. Il est encore question, il est vrai, dans l'antiquité, d'autres races habitant l'Arabie Pétrée, notamment des Cinéens et des Nabathéens ; toutefois ceux-ci ne paraissent pas y avoir eu de résidence stable. Les Cinéens demeuraient d'abord en Canaan (4) ; plus tard ils apparaissent aux limites méridionales de la Palestine, comme alliés des Madianites (5). Au temps de Moïse ils habitaient dans le voisinage des Moabites et des Amalécites (6), et au temps de Saül ils étaient soumis à ces derniers (7). Les Nabathéens habitaient également les bords du golfe Ælanitique ; ils donnèrent même leur nom à une partie de la contrée, et on trouve des Nabathéens dans l'Arabie Déserte et dans l'Arabie Heureuse.

L'*Arabie Déserte*, s'élevant au nord et au nord-ouest de la péninsule arabique vers la Syrie, est un immense steppe, assez haut, traversé de collines et de bancs de sable, ayant peu de sources, une eau saumâtre, une pauvre végétation, mais abondant en bêtes féroces et en serpents. Sa température est ardente, son ciel toujours sans nuage. Ses grands bancs de sable présentent souvent le phénomène du mi-

(1) *Ruth*, 1, 1. *Isaïe*, 16, 8-10.
(2) IV *Rois*, 3, 4.
(3) *Voy.* cet art.
(4) *Gen.*, 15, 19.
(5) *Jug.*, 1, 16 ; 4, 11.
(6) *Nombr.*, 24, 21.
(7) I *Rois*, 15, 16.

rage (שָׁרָב) (1) quand, à l'heure de midi, le soleil, réfléchi par le sable, lui donne au loin l'aspect d'une immense nappe d'eau qui attire le voyageur imprudent et cause sa perte. Une des grandes plaies de cette contrée est le vent chaud, *Simoun* (l'empoisonné, du mot arabe *samum*, poison), dont l'ardeur soufrée tue les hommes et les bêtes, en les asphyxiant, et brûle toute végétation. Le Simoun s'avance par ondulations inégales plus chaudes les unes que les autres; sa chaleur dépasse souvent 63 degrés Réaumur, et ses ondulations les plus courtes durent au-delà du temps pendant lequel un homme peut suspendre sa respiration. Dans l'Ancien Testament ce vent s'appelle רוּחַ קָדִים ou קָדִים, vent d'est, et רוּחַ מִדְבָּר, vent du désert; il perd de son ardeur dangereuse à mesure qu'il approche de la Palestine. Les habitants de cette contrée étaient appelés par les anciens *Arabes Scenitæ* et la contrée elle-même l'Arabie scénitique, σκηνῖτις Ἀραβία, parce qu'ils ne demeuraient pas dans des maisons ou des huttes, mais dans des tentes. Aujourd'hui ils se nomment Bédouins, habitants du désert, du mot arabe *Bedwun*, désert. Les Bédouins sont un amalgame de diverses races nomades, placées sous des chefs de famille, *scheïks*, et sous des chefs de tribus, *émirs*, qui les dirigent à travers le pays, avec leurs troupeaux, et les mènent tant que la terre s'ouvre devant eux. Lorsqu'une tribu a pris possession d'un territoire, elle le considère comme sa propriété et le défend contre tout envahissement d'une tribu étrangère, tout comme elle serait repoussée elle-même si elle voulait se fixer dans un territoire déjà occupé. Les Bédouins vivent de leurs troupeaux, de la guerre et du brigandage ; ce que l'Écriture a dit du père de cette race s'applique parfaitement à sa postérité : « Il lèvera la main contre tous et tous la lèveront contre lui (1). » Ils ne s'adonnent à aucune espèce de travail pénible; ils considèrent avec dédain les fellhas, ainsi nommés d'un mot arabe qui signifie *labourer*, et qui s'occupent d'agriculture. Ils exigent un tribut des voyageurs qui traversent leur territoire, notamment des Mahométans qui se rendent en pèlerinage à la Mecque, et, en cas de refus, ils tombent sur les caravanes et les pillent. Quant à leur origine, ils se désignent eux-mêmes comme descendants de Jectan, qu'ils nomment Kachtan, et d'Abraham. Ils sont d'accord en cela avec la Genèse, qui fait également descendre les tribus arabes les unes de Jectan (2), les autres d'Abraham (3). Toutefois il n'est pas fait mention, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, de toutes les tribus dont il est question dans la Genèse, ce qui provient, sans aucun doute, de ce que mainte tribu, n'ayant pas su défendre son indépendance, se rattacha à une tribu plus puissante, et finit, en se confondant avec elle, par perdre son nom. Une importante tribu de Bédouins qui figure dans l'Ancien Testament, c'est celle des descendants d'Ismaël, appelés, de son nom, Ismaélites, ou, du nom de sa mère Agar, Agaréens, Agaréniens. Ceux-ci, qui avaient leur résidence à l'orient de Ruben, furent, au temps de Saül, chassés par cette tribu et obligés de se retirer plus au sud-est (4). Le butin considérable que firent, en cette circonstance, ceux de Ruben (50,000 chameaux, 250,000 moutons, 2,000 ânes et 100,000 prisonniers), prouve que ces Agaréniens formaient une tribu populeuse et puissante, et le texte du verset 6 du psaume 82, où ils reparais-

(1) *Isaïe*, 35, 7; 49, 10.

(1) *Gen.*, 16, 12.
(2) 10, 25-30.
(3) 25, 2-6, 12-18.
(4) I *Paralip.*, 5, 10, 19 sq.

sent comme un des peuples de la Palestine hostiles aux enfants d'Israël, démontre que cette défaite ne les anéantit pas. Les Ismaélites se divisaient, d'après les douze fils d'Ismaël, en autant de tribus distinctes, dont plusieurs cependant durent de bonne heure se fondre dans d'autres. Ce furent les Nabathéens (נְבָיוֹת) et les Cédaréniens (קֵדָר) qui paraissent avoir été les plus importantes de ces tribus; Isaïe (1) et Pline (2) en parlent comme de tribus alliées. Les Nabathéens s'étaient divisés et habitaient l'Arabie Déserte, l'Arabie Pétrée et l'Arabie Heureuse. Judas Machabée était en bonne intelligence avec les Bédouins nabathéens (3). Les Cédaréniens semblent aussi avoir résidé non-seulement dans l'Arabie Déserte, mais dans l'Arabie Heureuse, car Étienne de Byzance place les Κιδρανῖται précisément dans l'Arabie Heureuse. Ils étaient riches en troupeaux (4), belliqueux et fort habiles à tirer de l'arc (5); mais la Bible n'indique nulle part exactement leur résidence. La tribu de Duma, aux frontières du désert de Syrie vers Irac, contre laquelle Isaïe prononce une prophétie (6), ne paraît pas avoir été sans quelque importance; il en est de même de la tribu de Théma, qui s'occupait surtout de commerce (7). Les Ithuréens et ceux de Naphis paraissent avoir été plus insignifiants, car ils ne sont cités qu'en qualité d'alliés des Agaréniens (8). Parmi les fils de Céthura, Madian seul fut père d'une tribu considérable. Les Madianites font déjà parler d'eux au temps de Jacob, en même temps qu'il est question des Ismaélites, comme marchands cananéens (9), et, au temps de Moïse, ils cherchent, en s'alliant aux Moabites, à s'opposer à l'entrée des Israélites en Canaan (1). Ils oppriment pendant sept ans, sous les Juges, le peuple de Juda, jusqu'à ce qu'enfin Gédéon les abatte (2). De temps à autre quelques-unes de ces populations arabes payèrent un tribut aux rois des Juifs (3), mais elles ne furent jamais complétement soumises, pas plus dans l'antiquité que dans les temps modernes, et firent souvent des incursions sur le territoire israélite (4).

La *péninsule arabique*, ou l'Arabie proprement dite, nommée aussi l'*Yémen* (dans le sens le plus large), forme la plus grande partie de l'Arabie. Le nom d'Yémen, qui veut dire situé à droite, par conséquent l'Arabie du Sud, a, sans aucun doute, été l'occasion du surnom d'Arabie *Heureuse*, parce que le mot Yémen veut dire aussi « heureux » et que cette dénomination convient à une grande portion de la péninsule. Le pays présente, du reste, des aspects très-divers. Les côtes sont en général plates et sablonneuses, arides et stériles; la partie mitoyenne est traversée par une chaîne de montagnes qui, partant de l'Arabie Déserte et Pétrée, s'étend très au loin au sud, descend en forme de terrasse, et forme la contrée que les anciens nommaient déjà l'Arabie Heureuse (dans le sens le plus étroit). Les montagnes sont en général fertiles; mais la partie méridionale que nous venons d'indiquer est notamment riche en céréales et en fruits du Midi. L'on sait que dès la plus haute antiquité l'encens de l'Arabie était fort estimé. On exploitait aussi les mines de ces montagnes; on en extrayait de l'or et des pierres précieuses, quoique aujourd'hui on n'y rencontre plus que du fer et du plomb. On désigne comme

(1) 60, 7.
(2) *Hist. nat.*, V, 11.
(3) I *Mach.*, 5, 24 sq.
(4) *Isaïe*, 60, 7. *Jérém.*, 49, 29. *Ezéch.*, 27, 21.
(5) *Isaïe*, 21, 16. *Ps.* 120, 5-7.
(6) 21, 11.
(7) *Job*, 6, 19. *Is.*, 21, 14. *Jérém.*, 25, 23.
(8) I *Paralip.*, 5, 19.
(9) *Gen.*, 27, 28.

(1) *Nombr.*, 22, 3, 4, 7; 25, 1, 6, 14 sq.
(2) *Juges*, 6 et 7.
(3) II *Paralip.*, 17, 11.
(4) *Ibid.*, 21, 16 sq.; 26, 7.

les plus anciens habitants du pays et comme les vrais Arabes, d'après le dire des Arabes eux-mêmes, les descendants de Jectan (Kachtan), tandis que tous les autres sont des descendants d'Ismaël ou des Arabes dérivés, immigrés, *Arabes facti, Mozarabes*. La Genèse est d'accord avec toutes ces données dans leur ensemble (1). Mais il en est des tribus qui, d'après le texte de la Genèse (10, 25-31), seraient des fils de Jectan, comme de celles qui, dans l'Arabie Déserte, descendaient des fils d'Ismaël : on ne peut plus guère démontrer avec certitude leur descendance. Du reste, ces tribus, déjà assez éloignées de la Palestine, étaient en rapports moins fréquents avec les Israélites que les habitants de l'Arabie Pétrée et de l'Arabie Déserte, et il est assez inutile d'essayer de les énumérer d'une manière plus précise. Saba (שְׁבָא) (2) et Ophir (אוֹפִיר) (3) seules ont quelque importance pour l'histoire et l'exégèse de l'Ancien Testament. Toutes deux étaient situées au bord de la mer Rouge, dans l'Yémen ou l'Arabie Heureuse (proprement dite); il ne faut par conséquent pas confondre cette Saba avec celle qui a le même nom, dérivé d'un neveu d'Abraham; ses habitants descendaient du dixième fils de Jectan, dont, ainsi que le pays, ils portaient le nom. Une reine de ce pays vint visiter le roi Salomon, dont la grande réputation de sagesse était parvenue jusqu'à elle, et lui apporta de l'or, des pierres précieuses et des aromates (4). La tradition la nomme Balkis, et assure qu'elle devint l'épouse de Salomon (5); aujourd'hui encore on la nomme, parmi les anciennes reines de l'Yémen, et l'on montre des ruines de son palais à Mareb (1). Il n'est guère probable, vu la grande distance, qu'il soit question, quand on parle de la reine de Saba, de la Saba d'Éthiopie, qui d'ailleurs ne s'écrit pas comme la Saba d'Arabie שבא, mais כבא. Cette Saba était la plus riche province d'Arabie, tant par l'abondance de ses précieux produits que par l'étendue de son commerce.

(1) 10, 25-31.
(2) *Gen.*, 26, 28.
(3) *Ibid.*, 26, 29.
(4) III *Rois*, 10, 1-10. II *Par.*, 9, 1.
(5) Conf. *le Coran, sur.* 27.

On a soutenu diverses opinions au sujet de la situation du pays d'Ophir, et on l'a cherché dans des régions très-diverses. Comme, toutefois, dans le tableau généalogique des nations (2), Ophir et Saba sont placés ensemble et sont désignés comme possessions des descendants de Jectan, on doit naturellement chercher Ophir dans le voisinage de Saba, et par conséquent dans l'Arabie Heureuse. Il résulte des passages de la Bible où il est question d'Ophir (3) que ses habitants étaient riches, avaient un commerce fort étendu, et que les Hébreux réputaient l'or d'Ophir comme le meilleur. En outre, les Écritures parlent de Dan et de Mosel (4) comme de tribus arabes qui faisaient un commerce considérable avec Tyr, mais dont elles n'assignent pas davantage la résidence. Si cependant, en place de וְדָן וְיָוָן מְאוּזָּל, on lit, comme on le doit sans aucun doute, וְדָן וְיָוָן מֵאוּזָל, et si Usal et Sana sont identiques, alors on connaît ces deux résidences, et il est question de deux tribus de la contrée de Sana, capitale de l'Yémen.

La langue des Arabes est le dialecte le plus riche et le plus parfait des dialectes de souche sémitique (5). Leur religion était le culte des astres; c'était une branche particulière du culte de la nature, semblable, sans aucun doute, à celui des Araméens (6), et reposant sur

(1) Conf. Niebûhr, *Descript. de l'Arabie*, p. 277.
(2) *Gen.*, 10, 28 et 29.
(3) *Voy.* cet article.
(4) *Ézéch.*, 27, 19.
(5) *Voy.* Langues sémitiques.
(6) *Voy.* cet article.

une personnification mythique des forces naturelles. Chaque tribu adorait en quelque sorte son astre particulier. La sainte Caaba de la Mecque elle-même, d'après les propres données des Arabes, avait été d'abord un temple de Saturne; Gomadan, près de Sana, dans l'Yémen, avait été dans le principe un temple de Vénus, et il en était de même dans d'autres localités, dont les temples étaient consacrés à divers astres ou à différentes planètes. Le temple de Vénus était triangulaire, celui de Saturne était un octogone, celui de Mercure un triangle, mais renfermé dans un quadrilatère. Les Homérites adoraient le soleil, la tribu d'Asad Mercure, la tribu de Tai Canope, la tribu de Caïs Sirius, etc. (1).

L'histoire ancienne de l'Arabie est fort obscure; sauf ce qui a été dit accidentellement en parlant des rapports des Arabes avec le peuple d'Israël, on en sait peu de chose. On peut toutefois ajouter que Salomon faisait un actif commerce (2) avec les marchands les plus considérables de l'Arabie Heureuse (3), ainsi que le roi de Juda, Josaphat (4), ce qui valut au roi Joram d'avoir la guerre avec des tribus arabes (5), qui furent vaincues plus tard par Ozias (6). Les guerres postérieures et les conquêtes des Assyriens et des Chaldéens n'atteignirent pas les Arabes proprement dits; quelques tribus isolées de l'Arabie Pétrée et de l'Arabie Déserte furent seules intéressées à ces guerres. Plus tard, au temps des Machabées, les Arabes s'allient aux rois de Syrie (7) et servent dans leurs armées, ce qui oblige Jonathas à faire une expédition contre les Arabes nommé Zabadéens, dans les environs de Damas, et à les châtier (1), tandis qu'il contracte amitié avec quelques autres tribus (2). Plus tard encore, sous le règne d'Hérode le Grand, ils font une invasion sur le territoire de Juda, mais ils sont repoussés (3). Le roi Arétas, dont la fille avait épousé Hérode Antipas, irrité de ce que celui-ci l'avait renvoyée à son père, eût probablement fait durement expier cet outrage à son gendre si les Romains ne fussent intervenus (4). On peut conclure des Actes des Apôtres (5) et de l'Épître aux Galates (6) qu'un assez grand nombre de Juifs ont dû s'établir de bonne heure en Arabie. Au temps de Mahomet, d'après les écrivains mahométans eux-mêmes, de puissantes tribus arabes de l'Yémen et du Hedjaz pratiquaient le judaïsme, et de là les fréquentes mentions qu'en fait le Coran. Selon Abulféda et Hamsa, 700 ans avant Mahomet, des princes homérites avaient embrassé la religion juive. *Voy.* Hartmann, *Éclairc. sur l'Asie*, t. II; Niebühr, *Description de l'Arabie*, Copenh., 1772, et *Voyages en Arab.*, Cop., 1774-78. — Rosenmüller, *Archéol. biblique*, III, 1-188.

WELTE.

ARABIE (PROPAGATION DU CHRISTIANISME EN). On n'a point de données certaines sur l'époque où le Christianisme pénétra en Arabie et la manière dont il s'y propagea. Si cependant on considère d'une part le zèle que les premiers Chrétiens mirent à répandre leur foi autour d'eux, et d'autre part le commerce actif des habitants de l'Arabie Heureuse, qui dut nécessairement les mettre en communication avec les Chrétiens, on peut, ce semble, en conclure que l'Évangile dut être de bonne heure

(1) Conf. Pococke, *Spec. hist. Arab.*, p. 90 sq.
(2) III *Rois*, 10, 15.
(3) II *Paral.*, 17, 11.
(4) *Ibid.*, 21, 16.
(5) *Ibid.*, 26, 7.
(6) I *Mach.*, 11, 39.
(7) *Ibid.*, 5, 39; 9, 35.

(1) I *Mach.*, 12, 31.
(2) *Ibid*, 5, 25; 9, 35.
(3) Jos., *Antiq.*, XV, 5, 2-5.
(4) *Voy.* ANTIPAS.
(5) 12, 11.
(6) 1, 17.

connu en Arabie. Il est même probable, d'après l'Épître aux Galates (1), que l'Apôtre S. Paul avait déjà prêché l'Évangile aux Arabes. Dans tous les cas, dès la première moitié du troisième siècle on trouve beaucoup de Chrétiens en Arabie. D'après Eusèbe (2), en 216, un prince arabe (ἡγούμενος τῆς Ἀραβίας) écrivit à Démétrius, évêque d'Alexandrie, de lui envoyer Origène, chef de l'école de cette ville, afin qu'ils pussent, lui et les siens, être instruits par ce célèbre docteur des vérités du Christianisme. En 244 nous rencontrons un évêque de Bostra, dans l'Arabie Pétrée, nommé Bérylle, qui enseignait de graves erreurs sur la Trinité et la personne de Jésus-Christ. Ses collègues (selon la remarque expresse d'Eusèbe ils étaient en grand nombre) (3) ne purent le réfuter, et Origène seul réussit à le convaincre de son erreur. Philostorge parle aussi de plusieurs Églises d'Arabie (4). Entre 247 et 250 on tint en Arabie, sous la direction d'Origène, un grand concile contre les hérétiques qui soutenaient que l'âme meurt et se corrompt avec le corps, mais qu'elle ressuscitera un jour avec celui-ci (5). Vers la même époque on voit un évêque arabe, nommé Hippolyte, écrire contre l'antitrinitaire Noël un livre qui est parvenu jusqu'à nous (6). De tout cela il résulte que non-seulement le Christianisme fut introduit de bonne heure en Arabie, mais encore qu'il y fut bien accueilli, et il en fut ainsi jusqu'à l'époque de l'islamisme. On bâtit, par exemple, aux frais de l'empereur Constant, des églises chrétiennes dans l'Arabie méridionale, à Dhafar, Aden et Ormuz; et, dès le commencement du quatrième siècle, un roi homérite, nommé Abdulkalal, fils de Makub, embrasse le Christianisme (1). Peu avant que l'empereur Valens montât sur le trône, des prêtres et des moines convertirent un grand nombre de Sarrasins, et vers la fin du cinquième siècle le Christianisme pénétra même parmi les Bédouins (2). Au commencement du sixième siècle, Almondar, roi de Hira, reconnut publiquement l'Évangile, et Côme Indicopleuste rencontra partout des églises chrétiennes en Arabie. Certaines tribus assez importantes, telles que les Bahrites, les Taunchites, les Taglebites, etc., étaient tout entières chrétiennes, et peu de temps avant la naissance de Mahomet un autre roi de Hira, nommé Noman, se convertit au Christianisme (3).

En 522, un roi juif de l'Yémen, Dsu-Nowas, commença une persécution si générale et si cruelle contre les Chrétiens que le roi d'Éthiopie leva une puissante armée contre lui et envahit son royaume pour mettre fin à ses tyranniques folies (4).

Malheureusement la doctrine chrétienne fut altérée en Arabie, plus que partout ailleurs, par l'hérésie, qui corrompit les mœurs avec la foi. Trop souvent les hérétiques et les hérésiarques, chassés de leur patrie, trouvèrent un asile en Arabie, si bien que quelques Pères de l'Église nomment l'Arabie le foyer des hérésies. On accueillit au nord et au nord-ouest le nestorianisme, au sud le monophysisme, et ces deux hérésies furent bientôt presque généralement adoptées. Une Église ainsi affaiblie, séparée de la source vivante de l'autorité, ne put

(1) I, 17.
(2) *Hist. eccl.*, VI, 19.
(3) *Ibid.*, VI, 35.
(4) *Ibid.*, III, 4.
(5) Conf. Walch, *Hist. des Hérésies*, t. II, p. 167-71. Schröckh, *Hist. eccl.*, t. IV, p. 40.
(6) Conf. Lumper, *Hist. theol. crit. de vita et scriptis SS. Patrum*, VIII, 6 sq.

(1) Schult., *Hist. Joctanid.*, p. 33 sq.
(2) *Assemani Bibl. Orient.*, t. III, part. II, p. 592-98.
(3) Pococke, *Specim. hist. Arab.*, p 72 sq.
(4) Fleury, *Hist. eccl.*, lib. XXI.

résister aux attaques violentes et subites de l'islamisme et succomba rapidement. Les Mahométans commencèrent par tolérer les Chrétiens, en entravant toutefois l'exercice de leur culte; ils finirent par le rendre tout à fait impossible, et n'eurent plus d'autre but que de convertir par la violence ce qui restait encore de Chrétiens parmi eux. C'est ainsi que le Christianisme disparut presque entièrement de ces contrées. Les efforts de quelques ouvriers évangéliques postérieurs n'eurent que de bien faibles et transitoires resultats, et l'Arabie est, depuis lors et jusqu'à nos jours, restée étrangère au Christianisme.

FRITZ.

ARACÉENS (עַרְקִים). Race cananéenne, d'après la Genèse (1) et les Paralipomènes (2), qui, au dire de Josèphe (3), résidait à Arc, Ἀρουκαῖος δὲ Ἄρκην (κατῴκισεν) ἐν τῷ Λιβάνῳ, et avait sans doute fondé cette ville. Mais Arc (τὰ Ἄρκα dans Ptolém., V, 15, *Arca*, dans Pline, V, 16) était située au nord-est de la Tripoli moderne, au revers nord-ouest du Liban (*contra Tripolim, in radicibus Libani situm*) (4). Cette ville est connue comme lieu de naissance de l'empereur Alexandre Sévère, et elle fut appelée plus tard *Cæsarea Libani*. On en voit encore des ruines considérables près de *Tel-Arca* (5).

ARAD, ville de la tribu de Juda (6), à l'ouest du désert de Juda; d'après Eusèbe et S. Jérôme, à vingt milles au sud d'Hébron (7), à quatre milles de Malatha, dans le voisinage du désert de Cadès. Avant Moïse, Arad était la capitale d'un roi cananéen qui fut vaincu par les Israélites du vivant même du législateur (1).

(1) 10, 17.
(2) I *Paral.*, 1, 15.
(3) *Ant.*, I, 6, 2.
(4) Hier., *Quæst. in Gen.*, 10.
(5) Burckhardt, *Voyage en Syrie*, p. 271, 520.
(6) Jos., 12, 14.
(7) *Onom.*, s. v.

ARADON (2) est très-vraisemblablement identique avec Arad (אַרְוָד) (3), ville de l'île du même nom, au nord de Tripoli de Phénicie, fondée, d'après Strabon, par des fugitifs de Sidon (4). Elle était assez importante, et ses habitants passaient pour d'habiles marins (5), s'adonnaient surtout au commerce, et avaient, selon Arrien (6), et d'après une ancienne monnaie (7), un roi particulier. Au temps des Machabées elle était alliée aux Romains (8); aujourd'hui elle se nomme Rowad et Rovaida.

ARAM (אֲרָם) représente à la fois, dans les livres de l'Ancien Testament, la Mésopotamie et la Syrie, et comprend par conséquent les contrées entre le Taurus, la Phénicie, la Palestine, l'Arabie et le Tigre. La partie comprise entre le Tigre et l'Euphrate, qui est nommée Mésopotamie par les Grecs dans les livres deutéro-canoniques et dans le Nouveau Testament, s'appelle dans la Bible אֲרַם נַהֲרַיִם et פַּדַּן אֲרָם ou simplement פַּדָּן, ou encore שְׂדֵה אֲרָם (9). L'Aram d'en deçà l'Euphrate, appelé Syrie d'abord par les Grecs, puis en général par tous les Occidentaux, comprenait diverses provinces sous un roi spécial. Toutefois les livres de l'Ancien Testament ne lui donnent pas une aussi grande extension que plus tard les écrivains grecs et romains, qui appellent Syrie tout le pays depuis l'isthme de Suez jusqu'au Taurus, et depuis la Méditerranée jusqu'à l'Euphrate, de sorte que la Palestine et la Phénicie font

(1) *Nombr.*, 21, 1-3.
(2) I *Mach.*, 15, 23.
(3) *Gen.*, 10, 18. *Ézéch.*, 27, 8, 11.
(4) XVI, 2, 13.
(5) *Ézéch.*, 27, 8, 11.
(6) *Alex.*, 11, 90.
(7) Michaël, *Bibl. Orient.*, VIII, 13, 18.
(8) I *Mach.*, 15, 23.
(9) *Osée*, 12, 13. *Voy.* MÉSOPOTAMIE.

partie de la Syrie. Dans l'Ancien Testament l'Aram d'en deçà l'Euphrate ne comprend que la région située entre la Méditerranée, la Phénicie, la Palestine, l'Arabie Déserte, l'Euphrate et le Taurus.

L'aspect et la nature du sol sont très-variés; la partie que borde la Méditerranée est, comme toute la côte, humide, mais très-fertile; la partie orientale qui y confine est traversée par des montagnes, entrecoupée de vallées généralement assez productives et dont les plus célèbres sont le Liban et l'Anti-Liban, et les vallées de la Célésyrie que ces monts enferment (1). Enfin les parties orientale et occidentale se dirigeant vers l'Euphrate et l'Arabie se terminent par un grand désert parsemé de rares et petites oasis. Le fleuve le plus considérable de cette contrée est l'Oronte ou l'Axius des anciens, aujourd'hui encore nommé quelquefois Oronte, habituellement El-Assi (le récalcitrant), parce qu'il n'arrose pas librement le pays et qu'il y est en quelque sorte contraint par des roues de puisage. Il prend sa source en Célésyrie, à l'est du Liban, au nord de Balbec, et se dirige près d'Hamath et d'Antioche vers la Méditerranée. Les fleuves moins importants sont l'Éleuthère, qui naît aussi au pied du Liban, qui formait autrefois la frontière entre la Phénicie et la Syrie, et qui se jette, au nord de Tyr, dans la Méditerranée, et le Chrysorrhoas ou Barrada (le fleuve froid), qui, descendant de l'Anti-Liban, traverse Damas, se divise, arrose de ses bras la vallée d'Abennef-Sage ou des Violettes (2), et se reforme en un seul courant qui va se perdre dans le lac Margi.

Les habitants d'Aram sont comptés parmi les peuples de race sémitique (3); il est dit qu'ils sont venus de Cyrène (4); mais le texte d'Amos ne peut s'entendre que de l'ensemble des habitants, car ceux d'Hamath, par exemple, étaient Cananéens (1).

La langue dominante du pays était l'aramaïque, dialecte sémitique (2) qu'au temps d'Isaïe les hauts fonctionnaires d'Assyrie entendaient aussi bien que les Israélites instruits (3).

Leur religion était, comme celle de leurs voisins les Phéniciens et les Babyloniens, le culte de la nature. Les éléments étaient divinisés et devenaient des personnages mythiques. C'était surtout l'élément sidéral qui était l'objet de leur adoration, et leurs divinités supérieures, comme celles des Phéniciens et des Babyloniens, étaient Baal (Bel) et Baaltis (Astarté), personnifications du soleil et de la lune (4). Ce culte s'introduisit souvent chez les Israélites infidèles à Jéhovah.

Les principales contrées d'Aram qui sont nommées dans les livres de l'Ancien Testament sont :

1° *Aram de Soba* (אֲרַם צוֹבָה, Soba, d'après II Rois, 8, 3), région située vers l'Euphrate, non vers l'est, mais, au moins quant à la partie principale, vers l'ouest, ainsi qu'il résulte du texte sacré, puisque le roi de Soba, dans sa guerre contre le roi David, appela à son secours, comme dernier remède, les Araméens, demeurant au delà de l'Euphrate, et qu'Émath (Épiphanie sur l'Oronte) est aussi nommée Émath de Soba (5). Soba n'est par conséquent pas, comme les Syriens l'assurent, et comme Michaëlis cherche à le prouver, la même ville que Nisibis, à l'est de l'Euphrate, au nord de la Mésopotamie; au contraire, il faut considérer l'Euphrate comme la

(1) *Voy.* ces mots.
(2) Voy. *Grand Dict. de Géogr. univ.*, par Bescherelle aîné, t. II, p. 460.
(3) *Gen.*, 10, 22.
(4) *Amos*, 9, 7.

(1) *Gen.*, 10, 10.
(2) *Voy.* LANGUE SÉMITIQUE.
(3) *Is.*, 36, 11. IV *Rois*, 18, 26.
(4) Conf. Movers, *les Phéniciens*, Bonn 1841, p. 148 sq.
(5) II *Paralip.*, 8, 3.

limite d'Aram de Soba, lors même que quelques places d'au delà de l'Euphrate ont appartenu temporairement à Soba. Soba avait des rois particuliers, qui, de tout temps, furent hostiles aux Israélites. Déjà Saül dut garantir le territoire d'Israël contre le roi de Soba et ses alliés, מַלְכֵי צוֹבָה (1). Plus tard David se trouva souvent engagé avec eux dans des guerres qui furent toujours heureuses pour lui (2). Du reste, la puissance des rois de Soba, qui paraissent s'être tous nommés Adarezer (3), n'était pas sans importance; car David, dans sa première guerre contre eux, fit prisonniers 1,700 cavaliers et 20,000 hommes de pied (4), et cependant, peu de temps après, Adarezer fut de nouveau en état de secourir par un renfort considérable les Ammonites soulevés contre David (5).

2° *Aram de Damas* (אֲרַם דַּמֶּשֶׂק), que David conquit et rendit tributaire, après le secours qu'elle avait fourni au roi de Soba (6), était située au sud-ouest d'Aram de Soba (7).

3° *Aram de Maacha* (אֲרַם מַעֲכָה), ou tout simplement Maacha, est énumérée dans la Bible avec Aram, Soba et quelques autres districts (8). D'après le Deutéronome (9) et Josué (10), le territoire à l'ouest du Jourdain de la moitié de la tribu de Manassé, de la tribu de Ruben et de Gad, s'étendait jusqu'aux confins de Gessuri et de Maacha, de sorte qu'Aram de Maacha devait être située au sud d'Aram de Damas, entre celle-ci et le territoire israélite. Au temps de David Maacha avait un roi (1). Il est difficile de constater si Maacha était l'Épicairos postérieure (Ἐπίκαιρος, d'après Ptolémée, 5, 16, ville à l'orient du Jourdain, dans le voisinage de Callirrhoé), comme le pensent les Targumistes, qui écrivent en sa place אפיקירוס, ou bien s'il faut la confondre avec Harran, dans le district de Ledscha, comme le pense l'auteur de la Peschito. Épicairos était trop au sud; quant à Harran, sa situation ne serait pas du moins une difficulté.

4° *Aram de Beth-Rohob* (אֲרַם בֵּית רְחוֹב) est nommée (2) à côté de Soba et de Maacha, et devait, par conséquent, être située dans leur voisinage. D'après le texte des Juges (3) elle touchait aux frontières septentrionales de la Palestine; car la ville de Laïs, conquise par la tribu de Dan, qui en fit une de ses résidences, était située près de Beth-Rohob, capitale de ce district, auquel elle donnait son nom. D'après cela, cette partie d'Aram était située au pied de l'Anti-Liban, dans la proximité des sources du Jourdain, et n'est probablemnt que l'Ard-el-Hule actuel. Elle devait aussi, à en juger par le reste des districts, avoir eu, au temps de David, ses rois particuliers. Les autres parties d'Aram nommées dans les saintes Écritures, mais sans l'addition du mot d'Aram, comme les précédentes, sont :

5° Émath (חֲמָת et חֲמָת רַבָּה) (4), district (אֶרֶץ חֲמָת) (5) aux confins septentrionaux de la Palestine, avec la ville du même nom (6), vers Damas (7), dans

(1) I *Rois*, 14, 47.
(2) II *Rois*, 8 et 10.
(3) *Ibid.*, 8, 5; 10, 16. III *Rois*, 11, 23. IV *Rois*, 11, 33.
(4) II *Rois*, 8, 4.
(5) *Ibid.*, 10, 6.
(6) *Ibid.*, 8, 5 sq.
(7) *Voy.* DAMAS.
(8) II *Rois*, 10, 6, 8. I *Paral.*, 29, 6.
(9) 3, 14.
(10) 13, 11.

(1) I *Paralip.*, 19, 7.
(2) II *Rois*, 10, 6.
(3) 18, 28.
(4) *Amos*, 6, 2.
(5) IV *Rois*, 23, 33; 25, 21.
(6) *Nombr.*, 13, 21. *Jos.*, 13, 5. III *Rois*, 8, 65. IV *Rois*, 14, 25. *Amos*, 6, 14.
(7) *Jérém.*, 49, 23. *Ézéch.*, 47, 16.

le voisinage du Liban (1). D'après la Genèse, 10, 18, Émath fut fondée et peuplée par les Cananéens. Sous le règne de David c'était la résidence d'un roi assez puissant, nommé Thoi, qui était d'ailleurs en bons rapports avec David (2). La ville semble être restée indépendante jusqu'au règne d'Ézéchias, où elle fut conquise par les Assyriens (3). Salomon seul paraît avoir eu pendant quelque temps Émath en son pouvoir (4). Plus tard, lors de la domination des Grecs en Syrie, la ville reçut le nom d'Épiphanie (Ἐπιφάνεια), probablement, comme l'assure aussi S. Jérôme (5), d'Antiochus Épiphane.

6° *Arphad* (אַרְפָּד) est nommée dans l'Écriture avec Émath (6), et se trouvait située, par conséquent, dans la proximité de celle-ci, ayant comme elle un roi particulier (7) et un territoire qui devait être assez considérable. Rien n'appuie l'opinion (8) d'après laquelle Arphad devrait être confondue avec Arad ou avec Raphanæ, dans la proximité d'Émath, ou avec une contrée des bords de l'Euphrate et du Tigre, ou avec le bourg Arpha, à la limite orientale de la tétrarchie d'Hérode Agrippa. Il n'est parlé nulle part de son origine ni de sa situation, et il n'en paraît plus la moindre trace dans les temps postérieurs.

7° *Auran* (חַוְרָן), probablement de חור (caverne), ainsi nommée parce que la contrée est riche en cavernes qui servaient de repaires aux brigands (9). Elle paraît dans la description des contrées de l'État théocratique restauré, faite par Ézéchiel, comme une contrée limitrophe du nord-est, et, par conséquent, doit être l'Auranitis postérieure, dont le nom provient précisément d'Auran, et qui de nos jours s'appelle encore chez les géographes arabes Hauran. Les Septante traduisent le חַוְרָן d'Ézéchiel (1) par Αὐρανῖτις et Ὡρανῖτις. D'après cela, la contrée d'Auran était située à l'est de la mer de Galilée, en deçà de Gaulonitis et au sud de Damas; on ne peut rien affirmer de plus complet sur ses anciennes limites. A l'est elle est montagneuse, ailleurs elle est plate et stérile. D'après Josèphe, elle forma avec la Batanée et la Trachonitis les possessions de Zénodore (2), et appartint plus tard aux Hérodiens (3).

8° *Gessuri* (גְּשׁוּר, pont), district à l'est du Jourdain, entre le mont Hermon, Maacha, Basan et les limites septentrionales du territoire israélite (4). Ce district avait un roi spécial, nommé Thalmaé, dont la fille devint la femme de David et lui donna Absalon qui, après le meurtre d'Amnon, se réfugia pendant trois ans à Gessuri (5). Gessuri est désigné expressément comme une portion d'Aram (6). C'est une question si son nom lui vient du pont de Jacob sur le Jourdain, qui se trouve dans cette contrée.

9° *Abilène* (7).

D'après ce que nous venons de dire, il ne paraîtra pas étrange que dans l'Ancien Testament il soit question non d'un roi, mais de plusieurs rois d'Aram (8);

(1) *Jug.*, 3, 3.
(2) II *Rois*, 8, 9. I *Paral.*, 18, 9 sq.
(3) IV *Rois*, 18, 34; 19, 13. *Is.*, 10, 9; 36, 19.
(4) II *Paral.*, 8, 4.
(5) *Ad Amos.*, 6. Conf. *Onom.* ad v. Æmath.
(6) IV *Rois*, 18, 34; 19, 13. *Is.*, 10, 9; 36, 19; 37, 13. *Jérém.*, 49, 23.
(7) IV *Rois*, 19, 13. *Is.*, 37, 13.
(8) Cf. Winer, *Lex. de la Bible*, I, 103.
(9) Jos., *Ant.*, XV, 10, 1.

(1) 47, 16, 18.
(2) *Ant.*, XV, 10, 2.
(3) *Ibid.*, XVII, 11, 4.
(4) *Deut.*, 3, 14. *Jos.*, 12, 5; 13, 13.
(5) II *Rois*, 3, 3; 13, 37.
(6) *Ibid.*, 15, 8.
(7) *Voy.* cet article.
(8) III *Rois*, 10, 29.

on doit même supposer que les trente-deux rois alliés de Benhadad de Damas (1) étaient surtout des rois syriens et peut-être aussi mésopotamiens. A la tête de tous ces rois, au temps de Saül et de David, se trouvait, à ce qu'il paraît, le roi de Soba (2); plus tard ce fut le roi de Damas (3).

Après le schisme d'Israël les rois d'Aram se tournèrent souvent contre les deux États séparés et les attaquèrent avec plus ou moins de succès (4), jusqu'à ce qu'enfin le roi de Juda Achaz appela contre les rois alliés de Syrie et contre Israël le secours du roi d'Assyrie. Celui-ci, cédant à ses prières, conquit Damas, tua le roi Rezin et fit de la Syrie une province assyrienne (5). Dès lors la Syrie perdit pour longtemps son indépendance. Plus tard elle fut encore assujettie aux Babyloniens et aux Perses. Après la mort d'Alexandre elle devint, sous les Séleucides, un royaume particulier auquel appartint pendant longtemps la Palestine. WELTE.

ARAMAÏQUE (DIALECTE). *Voy.* LANGUE SÉMITIQUE.

ARARAT est le nom d'une province arménienne (6) dans laquelle se trouve la ville d'Ararat (résidence royale au cinquième siècle), non loin de la montagne si connue du même nom. Nous ne considérons ici que la montagne même, sur laquelle s'arrêta l'arche de Noé, et d'où, par conséquent, après le déluge, partit le repeuplement de la terre. Les Arméniens la nomment Macis ; les Persans, Kuhi Nuch (Mont de Noé). Considéré au point de vue historique, le mont Ararat est une des montagnes les plus remarquables de la terre.

(1) III *Rois*, 20, 1.
(2) I *Rois*, 19, 47. II *Rois*, 8 et 10.
(3) III *Rois*, 15, 18, 22.
(4) *Ibid.*, 15, 18 22; 20, 1-22, 26 34; IV *Rois*, 6, 24; 10, 32; 12, 7; 13, 22-25; 14, 28; 16, 5.
(5) IV *Rois*, 16, 7-9.
(6) Moses Choren., *Hist. Armen.*, I, 10, 11, 15.

Il s'élève à un jour de marche au sud-ouest d'Érivan et à un jour et demi de marche au sud d'Etschmiazin, à peu près à douze milles au sud de l'Araxe, dans une plaine traversée par ce fleuve et entourée elle-même de montagnes. Sa forme est conique; sa base est fort large : un cavalier met cinq jours à en faire le tour dans la plaine. Il se divise en deux sommets, le grand e le petit Ararat, constamment couverts de neige et de glace. Il n'a pas de source, sauf celle de Jacob, qui se trouve à peu près vers le milieu de la hauteur et doit son origine à la prière de S. Jacques de Nisibis. Au pied de l'Ararat on rencontre le bourg Agori (et non Arguri, comme disent Parrot, Raumer et d'autres), qui renferme un couvent dédié à S. Jacques, qu'entourent d'excellents vignobles, où, selon l'antique tradition, Noé planta la vigne (1).

En 1829, le professeur Parrot, de Dorpat, gravit sa cime, qui avait passé jusqu'alors pour inaccessible, et il en estima la hauteur à 5,400 mètres. Vu de la belle plaine de l'Araxe, l'Ararat présente l'aspect d'une immense masse de montagnes et de rochers qui montent et s'élancent jusque dans les nues, et dont les sommets, quand les nuages qui les enveloppent d'habitude se dissipent, répandent au loin l'éclat du soleil, que réfléchissent leurs neiges éternelles (2). Il est, au point de vue géographique, peu de lieux qu'on puisse s'imaginer plus propres à recevoir l'arche de Noé dans le cataclysme de l'univers et à former le second berceau du genre humain (3), et il nous semble inutile d'ajouter à l'infaillible donnée de la Genèse toutes les traditions mythologiques qui la confirment.

WELTE.

ARATOR, poëte latin et chrétien du

(1) Akoel. Kinwer, *Géogr. de l'Asie*, I, 257.
(2) Rosenmüller, *Antiquités*, I, 260.
(3) Raumer, *Palestine*, p. 453.

sixième siècle, né, dit-on, en Ligurie, et sous-diacre à Rome en 550. Son œuvre principale, *Historia apostolica*, en deux livres, a tout le caractère de la poésie épique et chrétienne de cette époque. Ainsi le poëme suit rigoureusement dans l'exposition de son sujet le cours de l'histoire sainte : ce sont les Actes des Apôtres versifiés. Le poëte, se croyant lié quant au sujet et à la teneur du poëme, ne prenait de liberté que dans la forme, et cherchait à se dédommager des entraves opposées à sa verve par toutes sortes d'ornements fantastiques, d'images capricieuses, d'allégories bizares. Outre son *Historia apostolica* on a d'Arator trois poëmes latins plus petits : *Epistola ad Florianum abbatem, Epistola ad Vigilium Papam*, et *Epistola ad Parthenium*. La meilleure édition est d'Arntzen, 1769, in-8°. On a aussi réimprimé ses œuvres dans la *Biblioth. maxima Patrum* (Lugd.), t. X.

ARBA-KANPHOTH (אַרְבַּע כַּנְפוֹת, c'est-à-dire les quatre ailes) est le nom ordinaire du petit talleth ou manteau (טַלִּית קְטַנָּה) que tout Juif, dès qu'il est obligé d'observer la loi, c'est-à-dire dès qu'il a 13 ans et un jour, est tenu de porter toujours sous ses vêtements et qu'il met avant de faire sa prière du matin. C'est un morceau carré et oblong de drap ou de soie, ouvert par le milieu, dans lequel on passe la tête, de façon qu'une moitié pend sur la poitrine, l'autre sur les épaules. Quelquefois il est formé de deux parties réunies sur les épaules par des cordons. Aux quatre coins ou ailes de cette espèce de manteau sont quatre longues franges formées chacune de quatre fils doubles ou de huit fils entrecoupés de cinq nœuds, qui sont le symbole des cinq livres de Moïse, et se nomment *zizith* (צִיצִית). De là vient que l'on nomme aussi ce manteau zizith, de même qu'on l'appelle arba-kanphoth à cause de ses quatre coins. Ce vêtement doit rappeler la loi aux Juifs toutes les fois qu'ils jettent les yeux sur les franges qui le terminent ; il est formellement ordonné dans la loi de Moïse (Nombres, 15, 38). En le mettant les Juifs disent la prière suivante : « Soyez loué, ô Seigneur notre Dieu, Roi du monde, qui nous avez sanctifié par votre loi et ordonné de porter des franges ! »

Outre ce petit talleth, ils en ont un grand (טַלִּית גְּדוֹלָה), de même forme et de même étoffe que le précédent, mais plus long, sans ouverture au milieu, également terminé par quatre franges aux quatre coins ; ils le mettent seulement à la synagogue pendant la lecture de la loi ; ils s'en enveloppent la tête et en laissent tomber les pans sur la poitrine. Les franges ont le but que nous avons indiqué tout à l'heure ; le manteau doit rappeler que Moïse, descendant du Sinaï avec les tables de la loi, fut obligé de se couvrir la tête (1). Le Juif ne se rend jamais à la synagogue sans avoir le petit manteau ; quant au grand, il suffit que le chantre, qui lit les chapitres de la loi et représente proprement Moïse, en ait la tête couverte. La coutume de porter ces franges est certainement aussi ancienne que la loi mosaïque, car elle repose sur une de ses ordonnances expresses ; seulement ces franges étaient portées autrefois extérieurement, faisant partie du long manteau que les Juifs mettaient pardessus leurs vêtements, tandis qu'aujourd'hui, en Occident et dans les pays où ce manteau n'est pas d'usage, on les porte sous les vêtements, attachées à un simulacre de manteau. L'habitude du grand talleth ne s'est introduite qu'avec le culte de la synagogue, lorsqu'on commença à lire la loi mosaïque par parties, nommées *Paraschen* (2). Lors de la venue du Christ, elle existait depuis long-

(1) *Exode*, 34, 32 et 33.
(2) *Voy.* BIBLE (DIVISIONS DE LA).

temps ; l'apôtre S. Paul y fait allusion (1).

WETZER.

ARBELLES, probablement identique avec Beth-Arbel (בֵּית אַרְבֵּאל), qui fut ruinée par le roi d'Assyrie Salmanazar (2). D'après le texte des Machabées (3), Arbelles était située en Galilée, non loin du lac de Génésareth. Il y avait dans son voisinage des roches calcaires dans lesquelles les voleurs avaient creusé des cavernes qui leur servaient de repaires (4).

ARBRE GÉNÉALOGIQUE. *Voyez* PARENTÉ.

ARBRE DE VIE, ARBRE DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL. On a de tout temps beaucoup disserté sur la nature et les rapports de ces deux arbres du Paradis de Moïse (5) ; ils se rattachent très-intimement au fait du péché originel et à la théorie de la Rédemption, et par là même ont toujours excité l'intérêt des théologiens et des philosophes. Nous n'avons pas à nous occuper des essais des rationalistes, prétendant résoudre toutes les difficultés de notre sujet par le système des allégories ou par des explications mythiques qui rangent au nombre des fables les trois premiers chapitres de la Genèse, bases absolues de toute la révélation chrétienne. Nous nous en tenons simplement et strictement aux paroles de la Bible, aux explications qu'en donne l'Église, et par conséquent aux principes d'une saine philosophie chrétienne.

Il est impossible, si l'on suit les règles de l'exégèse, de méconnaître, d'après le sens évident du texte sacré, que Moïse, en parlant de l'arbre de vie, *ez hachajim*, et de l'arbre de la science du bien et du mal, *ez hadaath tob wara*, a voulu parler de deux arbres réels, d'une espèce surnaturelle, qui tous deux étaient placés au milieu de l'Éden, et dont les fruits devaient produire, pour ceux qui en mangeraient, l'un la vie éternelle, l'autre la science du bien et du mal en même temps que le péché et la mort.

Rien ne justifie l'assertion de ceux qui prétendent que, sous des formes historiques, Moïse ait voulu cacher l'idée purement philosophique d'un état de félicité primordiale de l'humanité et celle de l'origine du mal moral et physique dans le monde ; nous n'avons scientifiquement aucun droit de comprendre ses paroles dans un sens moins réel, moins positif, qu'il ne les a manifestement entendues lui-même, pas plus que de leur enlever le sens spirituel qu'il y a mis, ou plutôt dont Un plus grand que lui les a animées. C'est pourquoi la théologie juive comme la théologie chrétienne, qui s'en est tenue et s'en tient encore fidèlement à l'esprit et à la lettre de la Bible, a toujours reconnu le sens réel et le sens surnaturel représentés par ces deux arbres, et a rejeté aussi bien les explications qui ont rabaissé leur réalité jusqu'au plus grossier matérialisme, en leur enlevant tout sens surnaturel, que les explications qui les ont tellement spiritualisés et leur ont attribué un sens si métaphorique qu'ils leur ont ôté toute réalité et en ont fait des fables ou des mythes. Tel doit être le principe de notre interprétation. Il est sans contredit plus facile de comprendre l'arbre de vie que l'arbre de la science, parce que la nature de cet arbre est plus simple et a plus d'analogie avec ce que nous connaissons que celle de l'arbre de la science du bien et du mal. Moïse en parle moins que de ce dernier ; il ne donne que son nom et sa situation (1), et il ajoute qu'après le péché Dieu chassa l'homme du Paradis, « de peur qu'il ne portât sa main à l'arbre de

(1) II *Cor.*, 3, 15.
(2) *Osée*, 10, 14.
(3) I *Mach.*, 9, 2.
(4) Jos., *Antiq.*, XIV, 15, 4.
(5) *Gen.*, 2, 9, 16 ; 3, 1-7, 22-24.

(1) *Gen.*, 2, 9.

vie, qu'il ne prît aussi de son fruit, et qu'en en mangeant il ne vécût éternellement (1). Puis, continue-t-il, il mit des chérubins devant le jardin de délices, qui faisaient étinceler une épée de feu pour garder le chemin qui conduisait à l'arbre de vie (2). » Ces quelques mots de Moïse ont soulevé de la part des interprètes qui ont la foi une multitude de questions presque toutes insolubles; par exemple, si Adam eût obtenu la vie éternelle en mangeant une fois de ce fruit ou en continuant à en manger; si l'arbre avait cette vertu naturellement ou surnaturellement; s'il faut voir dans cet arbre, considéré dans son existence réelle, un arbre fruitier, un bananier, un palmier, un pommier, un figuier, un arbre à baume, etc., ou l'ensemble, la collection de tous les arbres du Paradis dont l'homme devait manger, selon le commandement de Dieu (3). Nous laissons ces questions pour ce qu'elles sont, remarquant seulement que le ton général du récit de Moïse indique surtout la réalité physique de l'arbre. Mais dans le livre des Proverbes nous trouvons des textes qui parlent de l'arbre de vie d'une manière allégorique, et qui en font ressortir d'une façon toute particulière la signification morale; car ces textes, parlant de la sagesse, de la justice, de l'espérance et de la véracité, nomment chacune de ces vertus un arbre de vie (4). On ne peut méconnaître le sens métaphorique de ces versets; toutefois on est obligé d'avouer que l'auteur ne parle pas du bien moral dans un sens abstrait, qu'au contraire il l'envisage dans son rapport intime avec la béatitude, et qu'ainsi ces passages, malgré la prédominance du sens spirituel, n'excluent en aucune façon le sens naturel et positif.

Que si le livre des Proverbes et la Genèse parlent d'une manière presque exclusive l'un du sens figuré, l'autre du sens positif de l'arbre de vie, le livre de l'Apocalypse unit et confond ces deux sens, et en parle à la fois comme les Proverbes et comme la Genèse. En effet l'Apocalypse promet aux victorieux, à ceux qui seront purifiés dans le sang de l'Agneau, tout le bonheur du Paradis, en leur annonçant qu'ils mangeront de l'arbre de vie, qui croît dans le paradis de l'avenir, aux bords du fleuve d'eau vive, et qui porte son fruit chaque mois (1). Comme il est partout question, dans l'Apocalypse, non de purs esprits, mais de ceux qui sont corporellement ressuscités, l'auteur, en parlant de l'arbre de vie et de ses fruits, peut aussi avoir entendu parler, non pas d'une chose purement et uniquement spirituelle, mais d'une substance qui, spirituellement transfigurée, représentait la restauration complète de l'arbre de vie paradisiaque. Mais, en même temps, ce que l'Apôtre dit de la vie éternelle du royaume céleste n'a pas rapport seulement à l'autre monde; car, d'après lui, cette vie éternelle commence pour le Chrétien sur la terre, et c'est pourquoi il faut que, dès ce bas monde, le Chrétien participe au fruit de l'arbre de vie et en fasse son aliment quotidien. C'est ce qui a lieu, en effet, par les sacrements de l'Église, et avant tout par le sacrement de l'Eucharistie, qui seul explique pleinement l'arbre de vie du Paradis. A ce point de vue, si, d'une part, en vertu des rapports généraux qui existent entre le paradis originel et le royaume céleste rétabli par le Christ, l'arbre de vie du Paradis est au sacrement eucharistique ce que la fleur germinante est au fruit dans sa maturité (ce qui

(1) *Gen.*, 3, 22.
(2) *Ibid.*, v. 24.
(3) *Ibid.*, 2, 16.
(4) *Prov.*, 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4.

(1) *Apoc.*, 2, 7; 22, 1-3, 14.

maintient toujours une très-grande différence entre eux), d'autre part il résulte de la comparaison des deux mystères que, dans le premier, l'élément naturel (les espèces) était uni à l'action de la grâce spirituelle (la substance même des fruits) par un acte de magie divine, et ce fut le motif pour lequel l'homme déchu et non encore régénéré fut privé du privilége de manger de ce fruit, et fut soumis, jusqu'au moment de sa rédemption, à une sorte d'excommunication qui était autant une grâce qu'une punition.

Il est beaucoup plus difficile de se faire une juste idée de l'arbre de la science du bien et du mal, quoique Moïse en parle plus explicitement, et que, par la tentation et la chute du premier homme, dont cet arbre est devenu l'occasion, il touche en plus de manières à la race humaine (1) que l'arbre de vie lui-même.

Il faut d'abord, quant à son nom, remarquer qu'il ne peut pas avoir été aussi immédiatement appelé arbre de la science que l'autre arbre de vie, parce que le fruit d'un arbre peut bien donner à celui qui en mange, directement et par lui-même, la vie ou la mort, mais qu'il ne peut lui transmettre la science, abstraction faite de l'activité intellectuelle de celui qui en mange, et qu'il est dès lors question ici, non de la science en général, comme il s'était agi de la vie et même de la vie éternelle, mais seulement de la science du bien et du mal, ce qui renverse l'hypothèse de quelques philosophes du siècle dernier, selon laquelle, d'après le mythe biblique, Dieu voulut empêcher l'homme d'arriver à la science proprement dite de peur qu'il ne devînt libre et semblable à Dieu, et que cet arbre ne donnât à l'homme ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, à savoir, la conscience de lui-même, la jouissance de sa raison et de sa liberté, c'est-à-dire ne lui fît acquérir actuellement ce qu'il ne possédait que virtuellement. Pour achever de réfuter cette erreur, remarquons qu'il y a une science qui est bonne pour l'homme; que, cette science, Dieu veut qu'il la possède, puisqu'il lui en a donné la capacité et le désir; mais qu'il y a aussi une science mauvaise, qui ne peut être acquise que par une prévarication, savoir, la science de la mauvaise conscience, science qui, sans doute, apprend à l'homme à distinguer le bien du mal, mais qui, loin de le rendre libre, le charge du poids de sa faute, le rend esclave du péché, trouble la paix de sa conscience et paralyse la force de sa volonté. Il résulte de l'idée seule que nous concevons de la sainteté et de l'amour de Dieu que Moïse, en parlant de l'arbre de la science du bien et du mal, n'entend parler que de la science qui n'a en elle rien de bon, rien de désirable, rien de sanctifiant, et qui, quoique possible en vertu même de la liberté dont Dieu avait doué l'homme, devait lui être interdite, en vertu de la loi morale qu'il avait à suivre, et que si le serpent prétend que Dieu défend à l'homme de manger de ce fruit, non par amour de l'homme et pour lui conserver la vie, mais par jalousie, pour l'empêcher d'acquérir la science qu'il possède lui-même, c'est précisément en cela que consiste son mensonge, auquel aujourd'hui encore nul ne peut ajouter foi sans commettre de nouveau le péché du premier homme. D'un autre côté, il est certain que le juste, qui a supporté l'épreuve, acquiert une science du bien et du mal qu'il ne possédait pas dans l'état d'innocence où il se trouvait d'abord (1). Si donc cet arbre devait être précisément l'occasion de cette épreuve, si dans ce sens il pouvait être appelé l'arbre de la science du bien et du mal, il est évident

(1) *Gen.*, 3, 1-7.

(1) Conf. *Deut.*, 1, 39. II *Rois*, 19, 35. *Is.*, 7, 15.

que cette science ne pouvait s'obtenir qu'autant que l'homme ne mangerait pas du fruit de l'arbre défendu, que, cette science, Dieu ne voulait pas empêcher l'homme de l'acquérir, et qu'elle seule pouvait rendre l'homme semblable à Dieu après qu'il aurait triomphé de l'épreuve, et non pas après qu'il y aurait succombé.

Cela étant, se présente la question principale : De quelle nature était cet arbre ? La réponse à cette question peut seule nous apprendre comment la manducation des fruits de cet arbre pouvait être un péché, et un péché défendu sous peine de mort (1). Comme tout ce que Dieu avait créé était parfaitement bon (2), et que d'après le texte sacré tous les arbres, tous sans distinction, étaient bons (3), l'arbre de la science et ses fruits ne pouvaient, de prime abord et en eux-mêmes, être mauvais ou malfaisants, dangereux ou mortels. On ne peut penser ici, comme quelques-uns l'ont prétendu, à un arbre vénéneux, vu que l'idée de poison supposerait un corps malsain, soumis à l'influence du monde extérieur, capable d'être infecté par une matière peccante, et que l'homme, avant sa chute, était sain, supérieur à la nature, la dominant; qu'il n'était pas sujet, comme aujourd'hui, à la loi du *non posse non mori,* en vertu de laquelle seulement le poison a prise sur lui. Comme en outre Dieu n'a pas fait la mort, que celle-ci n'est que la solde du péché et n'est entrée dans le monde que par le péché, il ne peut pas y avoir eu de poison dans le monde avant le péché, et dire que Dieu avait créé le poison serait dire par là même qu'il avait créé le péché. Par conséquent, l'arbre de la science du bien et du mal était, sous tous les rapports, sorti bon des mains de Dieu. Que si nous admettons qu'il conserva cette qualité plus tard, lorsque Dieu défendit à l'homme d'en manger, le motif de cette défense ne peut plus se trouver que dans la volonté libre de Dieu ; dans ce cas, il aurait aussi bien pu lui défendre tout autre arbre, innocent en lui-même, et cela seulement pour éprouver par là son obéissance. Cette opinion, adoptée par beaucoup de théologiens, avait été déjà avancée et vivement défendue par S. Augustin, qui voulait ainsi ôter toute prise à l'erreur gnostico-manichéenne, laquelle fait de la matière la source et le siége du mal. Dans ce cas on se représente évidemment Dieu comme un éducateur humain, et les premiers hommes comme des enfants; mais l'on peut objecter à bon droit que la doctrine de l'Église sur la perfection de l'état primitif ne permet pas de considérer Adam et Ève comme des enfants; qu'elle les présente au contraire comme des adultes, doués par la grâce d'une haute intelligence, d'une sainte et juste volonté; que d'ailleurs aucun des commandements, aucune des défenses de Dieu que nous connaissions n'est purement arbitraire; que, loin de là, non seulement ils ont tous leurs motifs dans la volonté divine comme principe obligatoire suprême, source souveraine de tout devoir, mais encore qu'ils sont en harmonie avec la nature même de Dieu et avec celle de sa créature, et sont ainsi des manifestations à la fois libres et nécessaires de l'amour, de la sagesse et de la sainteté de Dieu, c'est-à-dire supérieures à toutes les catégories purement humaines. Si, à ce point de vue, l'explication de S. Augustin paraît insuffisante, l'opinion suivante échappe aux objections que nous venons d'énumérer, et évite l'écueil que S. Augustin cherchait à franchir, tout en se tenant exactement aux paroles de la Genèse et à la doctrine formelle du Christianisme.

En effet, si on remarque que ce qui est dit des arbres est également dit des animaux, à savoir, qu'ils étaient sortis bons

(1) *Gen.*, 2, 17.
(2) *Ibid*, 1, 31.
(3) *Ibid.*, 1, 12.

des mains du Créateur (1), et que néanmoins il fut permis au diable de se servir du serpent pour séduire l'homme, de s'en emparer formellement, de le faire mouvoir et parler; si l'on admet que cette explication de l'intervention du serpent, garantie de tout temps par l'Église (2), est la vraie, il n'y a rien à objecter contre l'opinion selon laquelle il aurait été permis au diable de s'introduire dans l'arbre de la science du bien et du mal comme dans toute autre créature, de l'occuper tout entier comme il s'empara du serpent, de s'approprier par la puissance magique de sa volonté les propriétés vitales de cet arbre, et d'en infecter tellement les fruits que quiconque en mangerait entrerait par là même en communauté spirituelle avec lui, ainsi que, de l'autre côté, celui qui mangerait de l'arbre de vie entrait en communion vivante avec Dieu. Ce qui prouve que la nature n'est pas inaccessible au mal, c'est le phénomène de la concupiscence dans notre propre nature, dans notre corps; et si la bénédiction, c'est-à-dire l'esprit du bien uni à Dieu dans l'homme, peut élever la nature au-dessus d'elle-même, la transformer et la sanctifier, d'après la même loi la volonté du mauvais esprit peut l'abaisser au-dessous d'elle-même, la pervertir, la modifier intérieurement, la remplir de mauvais penchants, et peut ainsi, dans le sens profond du mot, l'empoisonner (magiquement).

Peut-être, vu le peu de foi qui règne de nos jours, taxera-t-on de superstition l'opinion qui attribue au diable une puissance réelle sur les créatures de ce monde, puissance que Dieu avait bien donnée à l'homme, et notamment à Adam, avant sa chute, sur le monde en général (3), et en particulier sur le Paradis (1); mais nous répondrons que cette prétendue superstition est partagée par la Bible, par l'Église, par la foi des peuples de tous les temps; qu'on pourrait prouver par les mystères d'iniquité (*mysteria iniquitatis*) des pays les plus divers, et aux époques les plus différentes de l'histoire, qu'il y a toujours eu, en même temps qu'une communion sainte et divine, une communion diabolique, ce qui est ici le point capital. D'après cela, l'infernal attrait que la beauté de l'arbre de la science, que ses fruits agréables au goût exercèrent sur Ève, pourrait bien avoir été quelque chose de plus qu'une simple illusion des sens; et si l'on demande pourquoi Dieu permit précisément que l'un des plus nobles produits de la nature physique, l'animal le plus fin (2) de tous ceux que Dieu avait formés sur la terre, et l'arbre qui était planté au milieu du Paradis (3), se trouvassent rapprochés de l'arbre de vie (4) et pussent être employés par l'ennemi de la race humaine pour la séduire, nous n'avons d'autre réponse à faire si ce n'est que, abstraction faite de l'épreuve que l'homme devait subir nécessairement comme créature libre et intelligente, le mal existait par le péché d'une portion des esprits créés, et que Dieu, pour précipiter le mal dans l'abîme auquel il appartenait, voulut se servir de la coopération des créatures, et surtout de celle de l'homme. Le rapport du mal avec l'arbre de la science faisait de cet arbre, dans le sens strict du mot, l'arbre des péchés et de la mort, directement opposé à l'arbre de la grâce et de la vie, et un moyen d'attirer l'homme en la puissance de son ennemi; ce n'était donc point par une volonté arbitraire, c'était par une nécessité que réclamait l'amour,

(1) *Gen.*, 1, 25.
(2) *Ibid.*, 3, 1 sq. Conf. *Apoc.*, 12, 9; 20, 2.
(3) *Gen.*, 1, 26.

(1) *Gen.*, 2, 15.
(2) *Ibid.*, 3, 1.
(3) *Ibid.*, 3, 3.
(4) *Ibid.*, 2, 9.

que Dieu interdit à l'homme la manducation des fruits de cet arbre sous peine de mort, puisque la suite inévitable de l'alliance avec l'esprit des ténèbres devait être immédiatement la mort spirituelle, et bientôt après la corruption de tous les éléments constitutifs de l'homme. LUTTERBECK.

ARCADIUS, empereur. Trois faits ont donné quelque célébrité au règne d'Arcadius (395-408) :

1° Le partage fait, à son arrivée au trône, de l'empire romain, réuni pour la dernière fois sous Théodose le Grand. Une ligne tirée de la ville illyrienne de Scodra, du nord au sud, devint la démarcation des deux empires romains : l'empire d'Occident, échu en partage à Honorius, frère cadet d'Arcadius; l'empire d'Orient, assigné à Arcadius lui-même. L'empire d'Occident dura jusqu'en 476, fut rétabli en 800, passa aux Allemands en 992 (*translatio imperii a Francis ad Germanos*), et se termina en 1803.

L'empire d'Orient appartint à la postérité de Théodose jusqu'à la mort de l'impératrice Pulchérie, fille d'Arcadius et femme de Marcien (453), et dura, comme empire romain, grec ou byzantin, jusqu'en 1453.

2° Au moment où le flot de l'invasion des Goths atteignait la partie européenne de l'empire d'Orient (395), Eutrope et Gaïnas, qui, après Ruffin, gouvernaient l'empire au nom d'Arcadius, réussirent non-seulement à arrêter les Visigoths menés par Alaric à la conquête de Byzance, mais encore à les pousser contre l'empire d'Occident, et à préserver ainsi pour longtemps l'empire d'Orient du flot des invasions germaniques.

3° La domination qu'après la mort de Gaïnas l'impératrice Eudoxie exerça sur l'empereur contraignit Arcadius à chasser de son siége S. Jean Chrysostome, patriarche de Constantinople, qui, dans son zèle tout apostolique, avait blâmé l'avarice de l'impératrice. Le peuple ayant marqué hautement la douleur que lui causait cette injustice, l'empereur, inquiet, rappela le patriarche, qu'il exila de nouveau quand il vit que rien ne pouvait empêcher l'intrépide pontife de reprocher leurs vices aux grands de la terre. S. Chrysostome succomba aux ennuis, aux souffrances et aux mauvais traitements qu'il endura durant son exil. Trois mois après, Eudoxie, l'auteur de cette persécution, mourut avec l'enfant qu'elle portait dans son sein; ils furent bientôt suivis dans la tombe par Arcadius, qui, le premier d'entre les souverains de Byzance, avait fait peser sur l'Église l'omnipotence impériale, et donné un exemple que ses successeurs n'imitèrent que trop, pour le malheur et la perte de leur empire. HÖFLER.

ARCHANGE. Voyez ANGES.

ARCHE D'ALLIANCE. Dans le Pentateuque, ordinairement arche du témoignage (אֲרוֹן הָעֵדוּת) (1), ou arche de l'alliance du Seigneur (אֲרוֹן בְּרִית יְהוָֹה) (2), ou arche d'alliance (אֲרוֹן הַבְּרִית) (3), ou arche du Seigneur (אֲרוֹן יְהוָֹה) (4), ou arche de Dieu (אֲרוֹן אֱלֹהִים et אֲרוֹן הָאֱלֹהִים) (5). C'était une boîte ou un coffre de bois de sétim (acacia), conservé dans la partie la plus reculée du tabernacle, dans le saint des saints. Ce coffre avait deux coudées et demie de long, une coudée et demie de large, une coudée et demie de hauteur, était ouvert par le haut, et couvert au dehors et au dedans de lames d'or. Autour de l'arche régnait une couronne d'or (זֵר זָהָב), qui n'était pas un simple rebord, mais qui, d'après l'étymologie du mot (זֵר) et l'ex-

(1) *Exode*, 25, 22; 26, 33.
(2) *Deut.*, 10, 8; 31, 9, 25.
(3) *Jos.*, 3, 6; 8, 11.
(4) *Ibid.*, 3, 13; 4, 5, 11.
(5) I *Rois*, 4, 13, 18-22; 5, 1, 2, 10.

plication traditionnelle (1), devait être une couronne de fleurs en or artistement sculptées, circulant autour de l'arche, jusque vers son milieu (2); aux quatre coins se trouvaient quatre anneaux d'or, par lesquels on passait les bâtons qui servaient à porter l'arche, et qui ne devaient jamais en être retirés (3). On ne sait si l'arche était appuyée sur le sol ou si elle était fixée sur des pieds recourbés, qui seraient désignés par les פְּעָמוֹת de l'Exode (4). Quoique Aben Esra se prononce en faveur des pieds, et que l'étymologie semble lui donner raison, les anciennes traductions expliquent généralement פְּעָמוֹת dans le sens de coins, *anguli*. L'arche fut destinée à conserver les deux tables de pierre sur lesquelles était inscrit le Décalogue, et, comme le Décalogue est le résumé de la loi mosaïque, et représente tout le Pentateuque ou le document écrit de l'alliance contractée entre Dieu et son peuple, les noms sous lesquels l'arche est désignée plus haut s'expliquent d'eux-mêmes.

Au temps de Salomon l'arche d'alliance ne renfermait que les tables de la loi (5); cependant, d'après l'Épître aux Hébreux, 9, 4 sq., elle devait renfermer en outre la verge d'Aaron et le vase d'or contenant la manne. Il faut conclure de là, ou que S. Paul parle des temps antérieurs à Salomon, ou que la verge et la manne étaient conservées près de l'arche, selon le texte de l'Exode, 16, 33, et des Nombres, 17, 10.

Par-dessus l'arche se trouvait un couvercle d'or ayant deux coudées et demie de long et une coudée et demie de large, nommé propitiatoire (Capphoreth, כַּפֹּרֶת). Ces mesures prouvent que l'estimation des dimensions données plus haut est prise du dehors, sans cela cette plaque n'aurait pu être placée sur l'arche en forme de couvercle. Au-dessus, et aux deux extrémités de cette plaque, se trouvaient deux chérubins en or, faisant avec la plaque même un tout inséparable, et qui par conséquent n'étaient pas simplement posés sur sa surface. Leurs visages étaient tournés l'un vers l'autre et inclinés vers l'arche; leurs ailes s'étendaient au-dessus du propitiatoire. Le nom de Capphoreth donné à la plaque la désigne d'abord comme le couvercle de l'Arche, en tant que כִּפֵּר signifie « couvrir· » comme, par exemple, dans Jérémie, 18, 23; au Psaume 79, 9; au liv. II des Paralip., 30, 18; mais en même temps il indique la destinée plus haute de l'arche, en ce que כִּפֵּר a ordinairement le sens d'*expiation*, *propitiation*, » par exemple, Lévit., 4, 20, 26, 31; 5, 6, 10, 13, etc., et désigne par conséquent cette plaque comme la partie la plus importante du sanctuaire au point de vue de l'expiation. Dans le fait nous voyons qu'au grand jour de Kippour l'acte expiatoire pour les péchés des prêtres et du peuple avait lieu précisément devant le Capphoreth ou Propitiatoire (1). Il n'est pas difficile d'en dire le motif. Dans l'arche, sous le Capphoreth, était déposé le Decalogue, résumé de la loi, dont il fallait expier les violations; par-dessus le Capphoreth étaient les deux chérubins représentant la nature soumise au Seigneur, et par conséquent le trône terrestre où siégait visiblement le Roi du peuple théocratique, afin d'entretenir avec lui un commerce permanent par ses oracles et ses grâces, comme cela est dit expressément au chapitre 25, 22,

(1) Conf. LXX vulg. Jarchi sur l'*Exode*, 25, 11; 30, 3.

(2) Bæhr, *Symbol. du Culte mosaïque*, I, 337 sq.

(3) *Nombr.*, 4, 6; n'est pas en contradiction avec l'*Exode*, 25, 15.

(4) 25, 12. Keil, *le Temple de Salomon*, p. 100.

(5) III *Rois*, 8, 9.

(1) *Lévit.*, 16, 14-17.

de l'Exode. C'était donc la partie essentielle et la plus significative du tabernacle, si bien que plus tard le Saint des saints, dans le temple de Salomon, est nommé, d'après le Propitiatoire, בֵּית הַכַּפֹּרֶת (1). Quant à la manière dont Jéhovah était présent au Propitiatoire, voyez l'article Schechina.

On comprend aisément, d'après ce qui précède, comment les commentateurs mystiques ont pu identifier le propitiatoire du Tabernacle avec les figures les plus significatives, et y voir tantôt les saints dans le ciel, tantôt l'humanité du Christ, tantôt le Christ Seigneur de gloire, tantôt l'Église sa fiancée, tantôt la bienheureuse Vierge elle-même (2). Ces commentateurs vont sans doute souvent trop loin, exagèrent les figures et tirent des conclusions outrées; tel le commentateur qui reconnaît dans la longueur de l'arche la longanimité du Christ, dans sa largeur l'étendue de son amour, dans sa hauteur l'espérance de notre future élévation, dans les quatre anneaux où se passaient les bâtons les quatre Évangiles, dans les bâtons eux-mêmes les docteurs de l'Église, dans l'or qui la couvrait l'éclat de leur science, etc , etc.

Pour les Israélites, l'arche d'alliance, renfermant le Décalogue et surmontée du Propitiatoire, était naturellement le premier des objets sacrés, la chose sainte par excellence; c'est devant l'arche que se séparèrent les flots du Jourdain, que tombèrent les murs de Jéricho; et lorsque, dans une expédition militaire, l'arche se trouvait au milieu du camp, les Israélites étaient assurés de la victoire, tout comme ils étaient inconsolables quand elle tombait entre les mains de l'ennemi, ainsi qu'il arriva aux derniers jours d'Héli (1). Jusqu'alors elle avait été conservée au milieu du Tabernacle, dans Silo, après avoir été auparavant, pendant quelque temps, à Galgala et à Béthel (2). Les Philistins, qui s'en emparèrent, la placèrent dans le temple de Dagon, à Azot (3); mais ils furent bientôt obligés, par toutes sortes de malheurs qui accablèrent le pays, de la rendre aux Israélites (4). On la transporta à Cariath-Iarim (5), plus tard à Geth (6), et enfin David la déposa à Jérusalem (7), où elle resta d'abord dans une tente dressée par David (8), plus tard dans le temple bâti par Salomon (9).

Elle y demeura jusqu'à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens et fut cachée par le prophète Jérémie, avec le Tabernacle de Moïse et l'autel des Parfums, dans une caverne du mont Néba (10). Depuis lors elle ne parut plus, même après l'exil, et le Saint des saints du second temple resta vide.

On a souvent voulu ne voir dans l'arche d'alliance de Moïse qu'une imitation d'arches semblables, qu'on rencontre parmi les objets du culte des religions naturelles, notamment chez les Égyptiens, et la similitude est incontestable; ainsi les Égyptiens portaient, dans une procession solennelle du 19 du mois Athyr, un coffret sacré (11), et le cercueil d'Osiris figurait de la même manière. On voit aussi des coffrets sacrés chez les Grecs durant les mystères, d'où le nom de κίσται μυστικαί. On y renfermait τὰ ἄῤῥητα,

(1) I *Paralip.*, 28, 11.
(2) Conf. *Bibl. sacra gloss. ord.*, etc., per F.-F. Feurdent. Venet., 1603. — Corn. a Lapid. *Comment.* ad *Exod.*, 25, 11 sq.

(1) I *Rois*, 4, 5; 11, 17.
(2) *Jos.*, 4, 16-20; 18, 1. *Juges*, 20, 18, 26. I *Rois*, 1, 3, 9; 3, 3.
(3) I *Rois*, 5, 1 et 2.
(4) *Ibid.*, 5, 6 12; 6, 1-18.
(5) *Ibid.*, 6, 20 sq.; 7, 1 sq.
(6) II *Rois*, 6, 2 4, 11.
(7) *Ibid.*, 6. 2 sq.
(8) *Ibid.*, 6, 17; 7, 2, 6.
(9) III *Rois*, 6, 19; 8, 1-8.
(10) II *Machab.*, 2, 4-6. Conf. Herbst, *Introd. à l'Anc. Test.*, t. II, part. 3, p. 50 sq.
(11) Plutarch. *de Isid.*, c. 39.

c'est-à-dire des choses qu'on réputait mystérieuses et qu'on ne montrait et ne transmettait qu'aux initiés. Clément d'Alexandrie énumère quelques-unes de ces choses saintes (1), telles que du sésame, plante siliqueuse, des pyramides, des courges, des gâteaux avec beaucoup de dépressions omphalodes, des serpents, des pommes de grenade, des cœurs, des plantes ombellifères, du lierre, des têtes de pavot, le peigne, symbole des parties sexuelles de la femme. Suidas fait aussi entrer l'usage de ces coffrets dans le culte de Bacchus et des déesses, c'est-à-dire de Cérès et de Proserpine, Ovide dans celui de Vénus, Catulle dans celui des orgies (2).

Toutefois il n'est presque pas nécessaire de remarquer que l'arche n'a rien de commun avec ces coffrets du paganisme; sa forme, son contenu, son but, sa signification diffèrent autant de tous ces objets du culte païen que l'adoration mosaïque du Dieu unique et véritable diffère de l'apothéose païenne de la nature (3). WELTE.

ARCHE DE NOÉ. *Voyez* NOÉ.

ARCHÉLAUS, fils d'Hérode le Grand, et Antipas, son frère, eurent pour mère une Samaritaine nommée Malthace. Il fut, comme son frère, élevé à Rome (4). Hérode, par son second testament (dans le premier il avait désigné pour son unique héritier Antipas), avait partagé son empire entre ses trois fils : Antipas devait être tétrarque de Galilée et de Pérée; Philippe, tétrarque de la Trachonitide, de la Gaulonitide et de la Batanée; et enfin Archélaüs, roi de Judée, de Samarie et d'Idumée. Hérode ayant fait dépendre la validité de son testament de la confirmation de l'empereur Auguste, Archélaüs s'abstint, dans le commencement, de prendre le titre de roi et d'en exercer le pouvoir; une plainte que les Juifs adressèrent contre lui à Auguste, dans laquelle ils l'accusaient d'avoir fait tuer 3,000 personnes dans le temple, à la suite d'une sédition excitée contre lui à la mort d'Hérode, en même temps qu'Antipas, alors à Rome, faisait valoir le premier testament d'Hérode, obligèrent Archélaüs d'aller réclamer à Rome la confirmation des dispositions faites par son père en sa faveur (1). Il réussit, et l'empereur lui reconnut la Judée, Samarie et l'Idumée, outre les villes de Césarée, Joppé et Sébaste; mais il ne lui laissa que le titre d'ethnarque, tout en lui promettant celui de roi pour l'avenir, et dès qu'il aurait mérité cette faveur (2). Lors donc que S. Matthieu (3) se sert, en parlant d'Archélaüs, de l'expression βασιλεύειν, il ne faut pas l'entendre dans le sens rigoureux. Dans la dixième année de son règne (759 de la fondation de Rome, environ 12 ans après J.-C., et 6 ans selon l'ère dionysienne), Archélaüs, accusé de tyrannie, fut appelé à Rome par Auguste, qui le détrôna, confisqua ses biens, et le bannit à Vienne, dans les Gaules, où il mourut. La Judée et la Samarie furent réunies à la province de Syrie et administrées par des procurateurs (4). KLOTZ.

ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. On entend par archéologie d'un peuple, dans le sens le plus large, la connaissance des temps anciens, des faits, des événements, des circonstances, des relations de ce peuple, non-seulement dans ce qu'ils ont de permanent et de fixe, mais dans ce qu'ils ont de transitoire, de variable et de progressif. Dans ce sens étendu l'archéologie est l'histoire même, et c'est ainsi, en effet, que les anciens

(1) *Protrept.*, c. 2, p. 14.
(2) Bähr, *Symbol. du Culte mosaïq.*, I, 400 sq.
(3) Conf. *Ibid.*, l. c.
(4) Josèphe, *Antiq.*, XVII, 1, 3; 10, 2.

(1) Josèphe, *Antiq.*, XVII, 9, 3-7.
(2) *Ibid.*, XVII, 11, 4.
(3) *Ibid.*, 2, 22.
(4) *Ibid.*, XVII, 13, 2, 3.

entendent ce mot. Par exemple l'*Archéologie judaïque* de Fl. Josèphe est, en même temps et principalement, une histoire des Juifs, de même que l'archéologie romaine de Denys d'Halicarnasse est une histoire de Rome. Cependant, si on veut distinguer l'archéologie de l'histoire proprement dite, elle a pour objet spécial non plus les événements historiques, nécessairement changeants et variables, mais ce qui, au milieu de cette mobilité perpétuelle, a de la durée, de la fixité, soit par la coutume, soit par les lois. D'après cela l'archéologie biblique a pour objet les coutumes, les mœurs, les habitudes religieuses, morales et légales des Hébreux; les relations et les institutions de ce peuple jusqu'au temps où il cesse d'exister comme nation indépendante, et sa tâche, en tant qu'elle a besoin du secours de l'exégèse et de l'histoire, consiste précisément à exposer scientifiquement ces faits, en les comparant à des institutions, à des relations et à des coutumes analogues chez d'autres peuples, en d'autres temps. Il est clair dès lors qu'il est contraire à son but de mêler à l'archéologie hébraïque l'introduction à l'étude de l'Ancien Testament, comme l'a fait Wähner (1), ou l'introduction à l'étude de la Bible, comme Hartwell Horee (2).

La véritable méthode et les vraies divisions de l'archéologie biblique sont marquées par la nature même de son objet. En effet, les mœurs, les coutumes, les institutions d'un peuple sont déterminées par le caractère du pays qu'il habite, par la vie de famille, par les relations civiles et politiques, par les convictions et les espérances religieuses, par les pratiques générales et particulières de sa foi. De là les quatre parties de l'archéologie biblique, qui traite de la *géographie*, des *coutumes privées*, des *institutions civiles* et des *institutions religieuses* du peuple hébreu.

Il faut, en les traitant, quoiqu'on fasse abstraction de l'histoire proprement dite, suivre l'ordre historique, en montrant comment les principaux événements de l'histoire ont amené, modifié, aboli ces coutumes et ces institutions.

On comprend quelle est l'importance de l'archéologie biblique pour l'intelligence des saintes Écritures. Celles-ci portent l'empreinte du peuple qui les à vues naître; elles se rapportent à sa vie de chaque jour, à ses habitudes locales, et ne peuvent le plus souvent être complétement comprises qu'autant qu'on connaît exactement tout ce qui concerne les mœurs, les lois et la foi de ce peuple.

Au premier rang des sources de l'archéologie biblique se trouve naturellement : 1° l'*Ancien Testament* lui-même.

Après l'Ancien Testament, les sources les plus importantes, sont : 2° les œuvres de Fl. Josèphe, savoir : l'*Archéologie judaïque*, en vingt livres, qui raconte l'histoire du peuple juif depuis son origine jusqu'à la douzième année du règne de Néron; l'histoire *de la Guerre des Juifs*, en sept livres, et enfin le livre *contre Apion*, dans lequel Josèphe cherche à démontrer, contre les détracteurs de son *Archéologie*, que beaucoup d'écrivains étrangers s'accordent pleinement avec les saintes Ecritures dans le récit des principales circonstances de l'histoire hébraïque (1). Josèphe était le fils d'un prêtre juif, de la race des Machabées; il avait longtemps habité Jérusalem, où il était né l'an 36 de l'ère chrétienne.

(1) *Antiquitates Hebræorum*, *etc.*, Gœtting., 1748.

(2) *An Introduction to the critical study and knowledge of the holy Scriptures*, éd. 6, Lond., 1828, 4 vol.

(1) La meilleure édition de ses Œuvres est celle de Sigbert Havercamp, Lugduni Batav., 1726, 2 vol. in-fol.; réimprimée par Oberthür, Leipzig, 1782-85, et Richter, Leipzig, 1826-27.

C'est un historien solide, consciencieux, véridique ; aussi ses ouvrages sont une des sources les plus respectables et les plus sûres de l'archéologie. Il a cependant été fortement attaqué, car il a ses défauts comme tous les historiens : il vante trop sa nation et rapporte surtout ce qui tourne à la gloire des Juifs ; mais de savants auteurs ont pris sa défense, et ont démontré toute la confiance qui lui est due (1).

3° Les ouvrages de Philon le Juif, qui en tant que sources archéologiques, sont beaucoup moins sûrs. Philon, né à Alexandrie l'an 25 avant J.-C., était également le fils d'un prêtre juif. Dans son âge mûr il s'occupa surtout de philosophie orientale et platonicienne, et c'est de ce point de vue qu'il jugea et traita les doctrines révélées et les institutions de l'Ancien Testament. Il est évident qu'il faut se servir avec beaucoup de prudence de ses ouvrages pour l'archéologie hébraïque, puisque Philon s'inquiète moins de nous donner des renseignements exacts sur les mœurs et les institutions judaïques que de les juger et de les expliquer à son point de vue philosophique. Ses principaux ouvrages archéologiques sont : la *Vie de Moïse*, les traités *de la Création*, *des Dix Commandements*, *de la Circoncision*, *des Animaux propres aux sacrifices*, *des diverses Espèces de sacrifices*, et *Contre le gouverneur Flaccus* (2).

4° Les deux *Talmuds*, celui de *Jérusalem* et celui de *Babylone*. Ils contiennent les explications, les modifications, les suppléments ajoutés par les Juifs, relativement modernes, à la loi de Moïse, et offrent, au milieu d'un grand fatras de fables et de traditions incertaines, beaucoup d'éclaircissements importants sur les vieilles mœurs et les anciennes coutumes (1).

5° Les œuvres de plusieurs auteurs de l'antiquité classique, notamment *Hérodote*, *Diodore de Sicile*, *Strabon*, *Plutarque*, *Pline* et *Tacite*. La plupart du temps, il est vrai, ces historiens n'ont pas cru qu'il valût la peine de s'informer bien exactement de ce qui concernait un peuple aussi méprisable à leurs yeux que le peuple juif, et voilà pourquoi on trouve une foule d'erreurs dans leurs livres sur les pratiques religieuses des Juifs ; mais ils sont d'autant plus sûrs en ce qui concerne la géographie, l'histoire naturelle, le commerce, les institutions civiles des Juifs, et ce que leurs mœurs et leurs lois avaient de commun avec les antiquités babyloniennes, persanes et égyptiennes.

6° Enfin il faut mentionner, comme sources de l'archéologie biblique, les auteurs postérieurs de l'Orient, d'abord *le Coran*, puis les historiens et géographes *arabes* et *syriaques*, et les *récits des voyageurs* en Palestine, en Égypte, en Syrie, etc. (2).

Quant aux travaux scientifiques concernant l'archéologie biblique, ils se bornèrent longtemps à l'étude de la vie civile et religieuse des Hébreux, soit qu'ils embrassassent dans leur ensemble, comme, par exemple : Sigonii *de Republica Hebræorum*, lib. VII, Francf., 1585, cum Nicolai nott., Lugd. Batav., 1701 ; Ben. Ar. Montan., *Antiquitatum Judaïcarum libri IX*; Lugd. Batav., 1593 ; Petr. Cunæi *de Republ. Hebr.*

(1) Cf. Warnekros, *Antiq. Hebr.*, éd. par Hoffmann, p. 3.

(2) La meilleure édition de ses Œuvres est celle de Th. Mangey. Lond., 1742, 2 vol. in-fol. ; réimpr. par Richter, Leipz., 1828 sq. Sur les ouvrages de Philon et de Josèphe, comme sources archéologiques, conf. Thalemann, *de Auctoritate Philonis et Josephi in historia rituum sacrorum* ; dans la 2e éd. de son ouvr. *de Nube super Arca fœderis*, Lips., 1771.

(1) *Voy.* TALMUD.

(2) On en trouve un catalogue assez complet dans *la Palestine et les contrées méridionales avoisinantes*, journal d'un voyage fait en 18[illegible] par E. Robinson et E. Smith, Halle, 1841, t. I, p. 17-38.

lib. III, Lugd. Bat., 1617; cum nott. Nicolai, Lugd. Bat., 1703; soit en traitant seulement des institutions religieuses, comme : J. Lund, *les Antiquités sacrées des Juifs*, Hambourg, 1695, 1704, 1712; Hadr. Reland, *Antiquitates sacræ vet. Hebr.*, Ultraj., 1708; ou en se restreignant à quelques points spéciaux dans des monographies, comme : Spencer, *de Legibus Hebr. ritualibus, etc.*, Cantabr., 1685, Tub., 1732; Braun, *Vestitus sacerdotum Hebr.*, Amstel., 1701; Bynæus, *de Calceis Hebr.*, Dordr., 1715; Schrœder, *de Vestitu mulierum Hebræorum*, Lugd. Bat., 1735.

Le plus grand nombre des traités de ce genre se trouvent réunis dans B. Ugolini *Thesaurus Antiquitatum sacrarum, complectens selectissima clarissimorum virorum opuscula, in quibus veterum Hebræorum mores, leges, instituta, ritus sacri et civiles illustrantur*, Venet., 1744-69, 34 T. in-fol. Cependant Ugolini n'a pas compris dans sa collection, probablement à cause de son étendue, l'une des œuvres les plus anciennes et les plus importantes de ce genre, à savoir, les huit livres du Jésuite Ménochius, *de Republica Hebræorum*, Paris, 1648, in-fol. (1), qui par là même sont moins connus qu'ils ne le méritent. Toutefois ce n'est guère que depuis la seconde moitié du siècle dernier qu'on a entrepris des ouvrages embrassant l'ensemble de l'archéologie biblique, ou au moins hébraïque. A cette catégorie appartiennent : J.-E. Faber, *Archéologie des Hébreux*, 1re part., Halle, 1773; Warnekros, *Essai sur les Antiquités hébraïques*, Weimar, 1782, 3e éd. de Hoffmann, Weimar, 1832; G.-L. Bauer, *Manuel des Antiquités hébraïques*, Leipz., 1797, 2e éd. de Rosenm., 1835; Jahn, *Archéologie biblique*, 5 vol., Vienne, 1796-1805; 2e éd., 1re part., 1817-18; 2e part., 1824-25; Jahn, *Archæolog. bibl. in comp. redact.*, Vindob, 1805; 2e éd., 1814; E.-F.-R. Rosenmüller, *Manuel de la science de l'Antiquité biblique*, Leipzig, 1823-31, 4 vol. en 7 parties (ne renferme que la géographie et l'histoire naturelle biblique); De Wette, *Eléments de l'Archéologie hébraïco-judaïque*, Leipz., 1814; 2e éd., 1830; 3e, 1842; Ackermann, *Archéolog. bibl.*, Vind., 1826; J.-M.-A. Scholz, *Manuel d'Archéologie biblique*, Bonn, 1834; Kalthoff, *Manuel des Antiq. hébraïq.*, Munster, 1840: Löhnis, *le Pays et le Peuple des anciens Hébreux*, Ratisbonne, 1844; J.-F. Allioli, *Manuel de l'Antiq. bibl.*, Landshut, 1844. L'ouvrage de Jahn est surtout remarquable par la richesse de ses matériaux et le soin avec lequel ils sont traités; il en est de même de celui de Rosenmüller, qui aurait certainement surpassé Jahn s'il avait été achevé comme il avait été commencé. Le manuel de De Wette, quoique rédigé à un point de vue rationaliste, a le mérite d'une heureuse concision, et indique toujours les sources et les ouvrages accessoires.

WELTE.

ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE. L'archéologie d'un peuple doit décrire les faits qui le font connaître dans ce qu'il a de caractéristique; l'archéologie chrétienne doit donc exposer surtout les faits dans lesquels se manifeste l'esprit chrétien. Ce sont : 1° des faits permanents, comme des institutions, des coutumes, et non des événements passagers, qui sont du ressort de l'histoire; 2° des faits où se révèle spécialement un caractère chrétien, et non des faits communs à tous les hommes; 3° des faits par lesquels le caractère chrétien s'est exprimé dans la vie extérieure, et non pas seulement dans la vie intérieure; 4° des faits dans lesquels le caractère

(1) Conf. Gius. Brunati, *Dissertazioni bibliche*, Milano, 1838, p. 263.

de la société chrétienne s'est révélé, par conséquent des faits du passé, comme l'indique l'expression même ἀρχαῖος.

La manifestation la plus complète et la plus caractéristique de la société chrétienne se trouve dans les faits ecclésiastiques, c'est-à-dire dans l'organisation, dans le culte, dans la discipline de l'Église, dont le Christ est le fondateur, dont l'Esprit-Saint est le législateur, le guide et le consommateur.

Les faits de la vie ecclésiastique sont par conséquent l'objet principal de l'archéologie chrétienne, telle que les archéologues de tous les temps l'ont comprise; mais ces faits ecclésiastiques ne sont pas, comme on l'a cru, son unique objet; car le caractère chrétien se prononce, en dehors de ces faits spéciaux, dans les diverses circonstances de la vie des hommes réunis en société. Les idées, les intentions, les sentiments chrétiens ont influencé la vie domestique, civile, artistique, scientifique et politique de l'antiquité chrétienne, y ont imprimé leur sceau et leur caractère, en ont déterminé les formes particulières, et voilà pourquoi ces faits sont l'objet de l'archéologie, en tant qu'ils expriment un des côtés, une des particularités de l'esprit chrétien. Le *terminus a quo* est donc hors de doute. L'archéologie doit remonter jusqu'aux commencements du Christianisme. Mais les opinions sont plus diverses quant aux limites quant au *terminus ad quem,* c'est-à-dire quant au temps qui la limite en descendant. Walch, Arnold et d'autres fixent ce terme au règne de Constantin († 337); Bingham, Rheinwald et Böhmer le font aller jusqu'à Grégoire le Grand († 604); Augusti, dans son plus ancien ouvrage, *Memorabilia* (*Denkwürdigkeiten*), l'étend jusqu'au douzième siècle; dans son Manuel plus récent, il arrive jusqu'au quinzième. La limite qui semble la mieux justifiée est celle de Bingham, Rheinwald et Böhmer, parce que, à la fin du sixième siècle et à la mort de Grégoire le Grand, les éléments fondamentaux du Christianisme, les modifications les plus importantes, la perfection approximative de ses institutions essentielles se sont développés et fixés.

Nous arriverions au même résultat par une autre voie. — Nous pourrions dire : L'archéologie est l'exposition des faits de la vie commune, civile, etc., des Chrétiens des temps anciens. Or les temps anciens de l'Église se terminent évidemment là où les peuples anciens cessent, et où, au contraire, les nations germaniques commencent à être les principaux représentants de la vie chrétienne, les acteurs essentiels de l'histoire de l'Église. C'est ce qui eut lieu au huitième siècle. L'avénement des Carlovingiens marque le terme des temps anciens et l'origine du moyen âge; par conséquent la science de l'antiquité chrétienne aurait son terme marqué à cette époque. Toutefois il y a un point de vue qui nous paraît plus digne d'être pris en considération. L'expression « ancien » est relative et désigne tout ce qui est en arrière du point de départ actuel. L'antiquité est donc le passé en général, et c'est pourquoi l'archéologie chrétienne doit prendre les divers faits de la vie domestique, civile, etc., du passé, les suivre jusqu'au point où ils sont parvenus à leur complément dernier et actuel. Or il est tout d'abord vraisemblable, et la suite le prouvera, que ces faits, ces coutumes, ces institutions, ces lois et ces mœurs de la vie commune et ecclésiastique, sont parvenus à leur apogée dans des temps divers, les uns plus tôt, les autres plus tard, et qu'ainsi l'archéologie chrétienne a diverses séries de siècles à parcourir pour suivre jusqu'à leur terme chacun des sujets particuliers soumis à ses investigations. Une institution chrétienne peut avoir atteint au quatrième siècle l'état dans

lequel elle est encore aujourd'hui, tandis qu'une autre peut n'y être parvenue qu'au quatorzième siècle ; et c'est pourquoi l'archéologie n'a pas de *terminus ad quem* général; chaque sujet a sa limite particulière, posée non par la volonté arbitraire de l'archéologue, mais par la marche même des choses.

C'est probablement de Denys d'Halicarnasse et de Josèphe que les auteurs chrétiens ont emprunté le terme d'*archéologie*. Denys écrivit une ἀρχαιολογία ῥωμαϊκή, Josèphe une ἀρχαιολογία ἰουδαϊκή. Leur but était de décrire l'ancien état politique des Romains et des Hébreux ; mais ce qu'ils ont écrit est plutôt de l'histoire que de l'archéologie, dans le sens moderne; car l'élément archéologique proprement dit se fait peu sentir dans leurs ouvrages.

Les Pères de l'Église et les anciens auteurs ecclésiastiques ont laissé beaucoup de notices archéologiques, mais par fragments seulement, dans leurs ouvrages d'histoire, dans leurs apologies, leurs homélies, leurs catéchèses, etc.

La prétention qu'afficha la réforme d'avoir ramené l'Église à son état primitif devint l'occasion d'une étude plus exacte des antiquités chrétiennes. Pour démontrer ce prétendu retour à l'antiquité, une société de protestants, ayant Flacius l'Illyrien à sa tête, composa les *Centuries de Magdebourg*, dont chacune contenait une rubrique intitulée : « *Coutumes ecclésiastiques, organisation et administration de l'Église.* » On y traitait d'une manière plus explicite qu'ailleurs les points archéologiques; mais ce n'était pas encore la véritable archéologie. Il en fut de même des recherches archéologiques nombreuses que le cardinal Baronius introduisit dans les *Annales* qu'il opposa aux Centuries de Magdebourg. Ces Annales firent naître le premier ouvrage d'archéologie chrétienne, distincte de l'histoire de l'Église. En effet, pendant que les Annales paraissaient successivement d'année en année, Cornélius Schulting réunit tous les points archéologiques des huit premières feuilles des Annales, avec la permission de Baronius, et en fit un *Thesaurus sacrarum Antiquitatum*, en 8 petits volumes in-8°, 1603. Cet ouvrage va depuis l'origine du Christianisme jusqu'en 714 et renferme d'excellents matériaux ; mais il est sans plan, parce qu'il suit purement la chronologie de Baronius, et prend souvent une forme polémique contre les Luthériens et les Calvinistes.

L'exemple donné par Schulting resta longtemps sans imitateur, et il s'écoula près d'un demi-siècle jusqu'à ce qu'on vît quelques ouvrages d'archéologie paraître sous forme de lexiques. Le commencement du dix-huitième siècle fut plus heureux sous ce rapport, et ce fut avant tout l'Anglais Joseph Bingham qui fraya une voie nouvelle à ce précieux genre d'étude, par le livre très-étendu, aujourd'hui encore fort estimé, qu'il publia en 1708, sous le titre : *Origines seu Antiquitates ecclesiasticæ*. L'ouvrage fut d'abord écrit en anglais, mais il se répandit sur le continent surtout par la traduction latine qu'en fit Grischovius, à Halle, 1724-38, en 10 vol. in-4°. Un onzième volume renferme des dissertations de Bingham. Un pseudonyme anglais, Blackmore, publia un extrait de tout l'ouvrage, au grand chagrin de l'auteur, et ce plagiat, traduit en allemand par le protestant Rambach, se répandit rapidement. Un anonyme catholique publia aussi un extrait de Bingham, en 4 vol. in-4°, à Augsbourg, en 1788-96.

Le savant et célèbre Dominicain romain Mamachi entreprit, d'après le désir du Pape Benoît XIV, une œuvre originale beaucoup plus étendue encore que celle de Bingham; ce fut : *Originum et Antiquitatum Christianarum libri* XX, *Romæ*, 1749-55. Mais, des

vingt livres dans lesquels devait se partager la matière à traiter, il n'en parut que quatre, en cinq volumes in-4°.

Bientôt après, l'Italien Selvaggio publia un ouvrage plus concis et plus à la portée de chacun, sous ce titre : *Antiquitatum Christianarum institutiones*, 6 vol., Naples, 1772-74. Après lui, le Jésuite allemand François-Xavier Manhart imprima son livre : *Liber singularis de Antiquit. Christianorum*, Augsbourg, 1768. Ils furent tous deux surpassés par Alexis-Aurèle *Pellicia*, prêtre et professeur à Naples, dans son ouvrage : *de Christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politia libri VI*, en 2 vol. in-8, Naples, 1777. Cinq ans plus tard, Pellicia ajouta un troisième volume de dissertations, qui fut augmenté dans l'édition de Verceil par Renzi, et forma la moitié de l'ouvrage total. Il parut de nouvelles éditions à Venise et à Bassano ; la dernière fut publiée par Bitter et Braun, à Cologne, 1829-1838, en 3 volumes. C'est cet ouvrage de Pellicia que Binterim prit pour base de son livre : *Choses mémorables de l'Église catholique, tirées des temps primitifs, du moyen âge et des temps les plus récents*, Mayence, chez Kirchheim, 1821-1841, en 7 volumes (17 parties). A peine doit-on mentionner un petit Manuel d'Archéologie chrétienne de *Locherer* (Francfort, chez Andreæ, 1832).

Chez les protestants, après Bingham, Walch, Baumgarten, Simonis, Vogel, Haug et d'autres ont publié, depuis le siècle dernier, des ouvrages d'archéologie plus abrégés. Ce qu'ils ont produit de mieux c'est, dans ce siècle-ci, l'ouvrage archéologique d'Augusti : *Souvenirs de l'Archéologie chrétienne*, Leipzig, 1817-1831, 12 vol. in-8. Augusti en fit lui-même un extrait en trois forts volumes in-8, sous ce titre : *Manuel de l'Archéologie chrétienne*, Leipzig, 1836 et 1837. A côté d'Augusti on peut nommer encore Rheinwald, *Archéol. eccl.*, Berlin, 1830, et Guillaume Böhmer, *la Science de l'Antiquité chrétienne et ecclésiastique*, Breslau, 1836, en 2 vol. in-8. Siegel a publié un *Lexique archéologique*, 1835. Il y a eu aussi des travaux spéciaux sur certaines parties de l'archéologie, par exemple : *l'Archéologie du Culte*, par le cardinal Bona ; le savant livre *de Antiquis Ecclesiæ Ritibus*, 4 vol. du Bénédictin de S.-Maur, Edmond Martène, et la nouvelle *Liturgia sacra* de Marezoll et Schneller.

HÉFÉLÉ.

ARCHEVÊQUE.

1. *Origine* et *signification du mot.* L'archevêque (*metropolita*, *archiepiscopus*) est un prince de l'Église qui non-seulement est évêque d'un diocèse, mais qui exerce une sorte d'autorité sur les évêques de plusieurs diocèses compris dans un certain ressort géographique. La totalité des différents diocèses sur lesquels l'archevêque étend sa surveillance et sa juridiction se nomme *province ecclésiastique* (1); de là le nom de *conciles provinciaux* donné aux conciles qu'il tient avec ses évêques suffragants, et qu'il préside. L'origine de cette espèce de suprématie de l'archevêque sur les évêques de sa province remonte aux temps apostoliques, quoique le nom d'archevêque ne paraisse dans l'histoire qu'à partir du quatrième siècle ; car ce fut dans les villes les plus populeuses, dans les *métropoles* mêmes de l'empire romain, que les Apôtres fondèrent les premières Églises chrétiennes. De ces Églises mères la doctrine du salut se répandait sur les villes environnantes ; les communautés qui s'y formèrent, les évêques qui les dirigèrent, se trouvèrent naturellement, par leur filiation spirituelle, dans un rapport de dépendance et de subordina-

(1) C. 4, Dist. XVIII ; c. 10, c. III, qu. 6.

tion à l'égard de l'Église mère. L'évêque de la métropole jouissait, par conséquent, non-seulement de l'autorité d'un successeur immédiat des Apôtres, mais encore de la considération due à la première Église de toute la province, à l'Église mère, qui devenait par là même le centre de toutes les affaires ecclésiastiques importantes (1).

La haute considération de ces évêques fut, par conséquent, fondée, dès l'origine, sur la manière dont le Christianisme s'introduisit et se répandit, et elle se marqua peu à peu par la dénomination de métropolitain qu'on leur attribua. Mais comme, à dater du quatrième siècle, le nom de *métropole* fut transporté aussi à des Églises de second rang, à cause des Églises qui, à leur tour, en étaient devenues des filiations, il fallut naturellement que les Églises mères proprement dites et leurs premiers pasteurs montassent d'un degré pour conserver l'ordre dans la hiérarchie, de manière que ceux-ci furent considérés comme des métropolitains de premier rang, et cette distinction s'exprima par les mots : *primat, exarque* (2). C'est dans ce sens, et comme synonyme d'ἔξαρχος, que le métropolitain d'Alexandrie fut fréquemment nommé ἀρχιεπίσκοπος ; puis, lorsque les grands patriarcats se formèrent, on donna ce nom, en Orient, à d'autres évêques de très-grandes villes (aux exarques de province), qui toutefois, quant au rang, ne se distinguèrent pas essentiellement des métropolitains. En Occident, ce ne fut qu'à dater du neuvième siècle que le nom d'archevêque passa régulièrement à tous les métropolitains, et il se conserva invariablement depuis lors.

II. *Droits des archevêques.*

1° Anciennement c'étaient des droits qu'ils exerçaient seuls ou avec le concours d'un concile provincial. Aux droits de la première espèce (*jura propria seu reservata*) appartenaient : le droit de convoquer un concile provincial, de le présider, de proposer les résolutions sur les affaires soumises au concile, d'y promulguer les décrets (1) ; d'exercer la surveillance sur les évêques suffragants, de recevoir les accusations portées contre eux et de les juger en première instance (2) ; de connaître en instance d'appel des affaires portées devant la juridiction épiscopale (3) ; de suppléer aux négligences des évêques dans les actes de leur charge, surtout de nommer, *jure devolutionis*, aux fonctions ecclésiastiques données par les évêques contrairement aux canons et au droit (4) ; enfin de confirmer les évêques nommés ou élus dans leur province, de les consacrer, et d'en recevoir le serment d'obédience canonique (5). Aux droits que l'archevêque ne pouvait exercer qu'en vue et avec le concours du concile provincial (*jura communia*) appartenaient : la faculté de donner des indulgences valables pour toute la province (6) ; d'exercer sur les évêques suffragants la juridiction pénale (7), sous réserve du recours au Pape, et le droit de les déposer, également sous la réserve de la confirmation de la sentence par le souverain Pontife.

Comme, à dater du dix-septième siècle, l'usage des conciles provinciaux tomba peu à peu, les droits des archevêques, en tant qu'ils demandent le concours des conciles, restèrent suspendus, tout com-

(1) Concil. Nicæn. I, a. 325, c. 6. Conc. Antioch., a. 332, c. 9.

(2) *Voy.* EXARQUE.

(1) Capp. Martini Bracar. c., a. 572, c. 18. Conc. Nicæn. II, a. 787, c. 6.

(2) Conc. Tolet. III, a. 589, c. 20, c. 5, X. *De Appell.*, II, 28.

(3) C. 8, X. *De Off. jud. ord.*, I, 31.

(4) Concil. Nicæn. II, a. 787, c. 11 ; c. 5, X. *De Suppl. neglig. prælat.*, I, 10.

(5) C. 11, 20. 32, X. *De Elect.*, I, 6 ; c. 18, X. *De M. et O.*, I, 33.

(6) C. 15, X. *De Pœnit. et Remiss.*, III, 39.

(7) C. 29, X. *De Præb.*, III, 5.

me les droits qu'ils pouvaient autrefois exercer sans le concours du concile sont presque tous, peu à peu, passés au Pape.

2° Actuellement les droits d'un archevêque sont :

a. Très-restreints par rapport à la *juridiction.* L'archevêque n'a conservé que le droit : — de connaître en appel des affaires qui sont encore aujourd'hui de la compétence de l'évêque, et qui ont été jugées en première instance devant lui ; — de veiller à l'accomplissement des prescriptions du concile de Trente par rapport à l'institution des séminaires diocésains et à l'obligation de résidence des évêques suffragants ; — de rappeler les négligents à leur devoir, et, en cas de résistance persévérante, de les dénoncer au Pape ; — de même que, à la vacance d'un siége de leur province, dans le cas où le chapitre ne nommerait pas, dans le temps normal, un vicaire général capitulaire et un économe épiscopal, de faire le nécessaire par droit de dévolution (1). L'archevêque n'exerce plus de juridiction pénale à l'égard de son suffragant; car, même pour connaître des délits qui n'entraîneraient pas la peine de la déposition, il faudrait qu'il convoquât le concile provincial. Dans ces derniers temps les États allemands de la province du Haut-Rhin ont voulu rétablir la juridiction de l'archevêque d'après les bases de l'ancienne discipline (2); mais le Saint-Siége a rejeté les propositions faites en vue de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de la puissance temporelle dans ces pays, en prévision des dangers que pourrait amener, dans les circonstances actuelles, l'extension du pouvoir d'un archevêque d'une seule province, par rapport à l'unité de l'Église entière (1). Depuis que les patriarches et les primats ont cessé d'être des intermédiaires vivants entre le Pape et les métropolitains, ceux-ci se rattachent immédiatement au Pape.

b. En vue du haut rang que les archevêques occupent dans la hiérarchie, ils jouissent, outre les prérogatives épiscopales ordinaires, d'autres *priviléges honorifiques,* soit ecclésiastiques, soit politiques.—Ainsi, parmi les *insignes* ecclésiastiques qu'ils ont de plus que les évêques sont : le *pallium,* qui, après avoir été, dès le cinquième siècle, une distinction spéciale de quelques metropolitains, est devenu une marque distinctive de la dignité métropolitaine, et a été depuis considéré comme le signe de l'union de l'archevêque avec le Saint-Siége apostolique (2); la *croix double,* que l'archevêque peut, dans les occasions solennelles et dans son diocèse, faire porter devant lui (mais non en présence du Pape ou d'un cardinal-légat).

Quant au titre et au rang des archevêques dans l'ordre politique, ils dépendent, en Allemagne, de la constitution particulière de chaque État, depuis la chute de l'ancienne organisation de l'empire romain, qui leur reconnaissait, ainsi qu'aux évêques, la dignité de prince. Dans l'empire d'Autriche quelques-uns ont encore aujourd'hui le titre de prince, tels les archevêques de Vienne, de Salzbourg, de Prague. En Bavière et dans les provinces ecclésiastiques du Haut-Rhin on leur donne le titre d'Excellence ; ils se servent, dans les actes officiels qui ne s'adressent pas au souverain et aux autorités qui le représentent, du mot « nous », et prennent rang après les ministres d'État. En Prusse les archevêques ont le rang de premiers présidents et sont appelés Votre Grâce. En France

(1) Conc. Trid., sess. VI, c. 1 ; sess. XXIII, c. 18 ; sess. XXIV, c. 16, *de Reform.*

(2) *Pragm. des Égl. du Haut-Rhin*, de l'an 1818, art. III, § 18 ; supplém. au protocole du 30 avril 1818, § 67.

(1) Pie VII, not. du 10 août 1819, n° 41. Léon XII, *Bulle ad Domin. greg. custod.*, III. *Id.* avril 1827, n° 6.

(2) *Voy.* PALLIUM.

ils ont le titre de Grandeur; on les appelle Monseigneur en leur parlant et en leur écrivant. Ils prennent rang après les premiers présidents des Cours impériales. Ils ont droit à des honneurs militaires lorsqu'ils entrent dans leur diocèse. Cinq archevêques ou évêques font partie du conseil de l'instruction publique. L'archevêque, dans le département où est le siége métropolitain, fait partie du conseil départemental de l'instruction publique; il peut se faire remplacer par un délégué.

Voyez le traité du Docteur J. Mast : *Dissertation dogmatique et historique sur la position légale des archevêques dans l'Église catholique*, Fribourg (Herder), 1847-48.

Permaneder.

ARCHICHAPELAIN. *Voy.* Aumonier.

ARCHIDIACRE et **ARCHIDIACONAT.** La fonction et la dignité des archidiacres remontent, il est facile de le démontrer, au commencement du quatrième siècle. Optat de Milève dit (1) : que « Lucille ne put supporter la réprimande de l'archidiacre Cécilien (vers 311). » S. Athanase est nommé par Théodoret (2) ἡγούμενος τοῦ χοροῦ τῶν διακόνων. Cet archidiacre devait, en cas de nécessité, aider l'évêque, et c'est pourquoi on chargeait d'ordinaire de cette fonction, non le diacre le plus ancien, mais le diacre le plus habile. Il était sans doute inférieur aux prêtres quant à la dignité, mais il les dépassait de beaucoup en puissance et en influence, et c'est pourquoi le patriarche Anatolius de Constantinople, étant mécontent de son archidiacre Aëtius (vers 450), l'ordonna prêtre. Il l'éleva pour le rabaisser, dit le Pape Léon Ier : *Dejectionem innocentis per speciem provectionis implevit.* Les fonctions de l'archidiacre étaient très-étendues. L'archidiacre veillait à l'instruction et à l'éducation des jeunes clercs, surveillait les diacres et tous les ministres inférieurs de l'Église, soignait les pauvres et aidait l'évêque dans les affaires d'administration et de juridiction. Personne n'était admis aux Ordres sans son témoignage, et souvent il représentait l'évêque dans les synodes. C'est pourquoi on le nommait *oculus et manus episcopi.* Sa considération augmenta encore à partir du sixième siècle. Il eut alors le droit de punir les ecclésiastiques, et obtint le pas sur tous les prêtres, même sur l'archiprêtre, qui n'assistait l'évêque que dans ses fonctions pontificales. L'archidiacre était à peu près à l'égard de l'archiprêtre ce qu'est aujourd'hui le vicaire général par rapport à l'évêque auxiliaire. Dans les sept premiers siècles chaque diocèse n'avait qu'un archidiacre; mais en 774 Heddo, évêque de Strasbourg, divisa son diocèse en sept archidiaconats (*archidiaconatus rurales*), et la plupart des évêques suivirent son exemple, sauf ceux d'Italie, où les diocèses sont fort petits, et où par conséquent cette division pouvait paraître inutile. Il y eut dès lors des archidiacres ruraux, outre le grand archidiacre (*archidiaconus magnus*) de l'église cathédrale. Ce dernier était d'ordinaire en même temps prévôt du chapitre, prévôt de la cathédrale, *præpositus*, dans les capitulaires de Chrodegang. Sous les archidiacres ruraux se trouvaient les *doyens* (*archipresbyteri rurales*), et sous ces derniers enfin les simples *curés*. Très-souvent la charge d'un archidiacre rural était liée à celle de prévôt d'une collégiale, d'une ville suburbaine, et c'est ainsi qu'il arriva que les archidiacres ruraux devinrent prêtres, tandis que généralement, au douzième siècle encore, le grand archidiacre n'avait que l'ordre du diaconat (1). Le pouvoir des archi-

(1) *De Schismate Donatist.*, lib. I.

(2) *Historia eccles.*, lib. I, c. 26.

(1) Conf. Thomassin, *De nova et veteri Ecclesiæ Disciplina*, part. I, lib. II, c. 20, n. 6.

diacres s'accrut de plus en plus durant le moyen âge. Dans le onzième et le douzième siècle il atteignit son apogée. D'abord simples vicaires de l'évêque, ils obtinrent peu à peu, surtout depuis le neuvième siècle, une juridiction propre (*juridictio propria*), parce que leur délégation était perpétuelle et ordinaire (*delegatio perpetua et ordinaria*) (1); ils visitaient les curés et les doyens, les réprimandaient, les punissaient, les chargeaient de toutes sortes d'impôts, pouvaient suspendre et excommunier, tenir même des synodes, et ils devinrent d'autant plus à charge à leurs subordonnés qu'ils se rendirent plus indépendants de leurs évêques et empiétèrent davantage sur leur autorité. Les affaires étant trop étendues et trop nombreuses pour que les évêques pussent les administrer seuls, les archidiacres se constituèrent, à partir du douzième siècle, des officialités propres et des vicaires. Dès le neuvième siècle il s'éleva de nombreuses plaintes contre les exactions pécuniaires qu'ils exerçaient, et qui nuisirent beaucoup à la considération due à leur charge. Toutefois, en dehors de ces prévarications, ces fonctions étaient si importantes et si productives que même de nobles laïcs, appartenant à des maisons princières ou royales, les assumèrent, sans recevoir l'ordre du diaconat. Les capitulaires de Charlemagne interdirent déjà cet abus (2); plusieurs conciles des onzième et douzième siècles furent obligés de prescrire que les archidiacres seraient ordonnés diacres. Les archidiacres qui avaient en même temps charge d'âmes étaient, cela s'entend de soi-même, ordonnés prêtres : ce fut l'objet de plusieurs décrets formels des Papes (3). Les empiétements des archidiacres sur les droits des évêques, dont Thomassin (1) donne des exemples frappants, entraînèrent la ruine de leur pouvoir. Un grand nombre de conciles des douzième et treizième siècles s'occupèrent de limiter leurs attributions; ils leur défendirent de se créer des officialités ou des vicaires, et déclarèrent la juridiction de l'archidiacre suspendue dès que l'évêque était présent dans le ressort de l'archidiaconat. Leur pouvoir s'affaiblit davantage encore lorsque les évêques commencèrent à instituer pour chaque diocèse un vicaire général, et une juridiction du vicariat général à laquelle, comme instance suprême, on pouvait en appeler de la juridiction de l'archidiacre.

En outre, de nombreux conciles des treizième et quatorzième siècles continuèrent à enlever aux archidiacres une grande partie des attributions qu'ils s'étaient arrogées, notamment les visites des cures, les décisions dans les cas de mariage, la punition des fautes graves commises par des ecclésiastiques, attributions qui furent réservées à l'évêque et à son vicaire général. Le concile de Trente confirma toutes ces restrictions, il ordonna qu'à l'avenir on porterait, non devant l'archidiacre, mais devant l'évêque lui-même, les causes matrimoniales et criminelles (*causæ matrimoniales et criminales*) (2); il retira également aux archidiacres le droit d'enquête et de punition concernant les ecclésiastiques concubinaires (3), le droit d'excommunier, réservé absolument à l'évêque (4); et, si le concile leur laissa le droit de visite, ce ne fut qu'en tant qu'ils l'exerceraient *de consensu episcopi* et qu'à condition qu'ils en rendraient compte à l'évêque (5). Enfin le concile décréta que

(1) Thomassin, l. c., cap. 19, n. 12.
(2) Lib. I, c. 116.
(3) Thomassin, l. c., cap. 20, n. 4 et 5.

(1) Loc. cit., n. 7, 9 et 10.
(2) Sess. 24, c. 20, *de Reform.*
(3) Sess. 25, c. 14, *de Reform.*
(4) Sess. 25, c 3, *de Reform.*
(5) Sess. 24, c. 3, *de Reform.*

les archidiacres devaient être maîtres ou docteurs en théologie, ou licenciés en droit canon (1). Dans beaucoup de diocèses les archidiaconats ruraux étaient tombés avant l'époque du concile de Trente; dans d'autres cela se fit durant le cours du dix-septième et du dix-huitième siècle; il ne resta presque plus rien de cette charge que le titre. Aujourd'hui, tantôt cette dignité manque complétement, et les fonctions qui étaient réservées aux archidiacres (par exemple d'assister l'évêque aux offices pontificaux, d'être garants des ordinands) sont remplies par un chanoine quelconque; tantôt l'archidiaconat s'est conservé comme dignité, mais sans les anciens droits qui y étaient attachés. Ce fut dans l'évêché de Rome que la fonction d'archidiacre disparut d'abord. Il n'est pas vrai toutefois que Grégoire VII l'abolit; car une génération plus tard nous trouvons dans un concile de Bari un archidiacre de l'Église romaine. Postérieurement nous n'en rencontrons plus (2). Chez les Grecs il n'y eut jamais d'archidiacres ruraux : l'archidiacre de la cathédrale fut très-souvent remplacé par le *chartophylace*, et réduit au rôle de premier entre les diacres, *primus inter diaconos*. Le titre lui-même d'archidiacre se perdit; il ne se conserva qu'à Constantinople, où l'archidiacre remplit ses fonctions, du moins dans les derniers temps de l'empire byzantin, non plus à l'église cathédrale, mais à la cour, tranchant les différends qui s'élevaient entre les ecclésiastiques de la cour, figurant dans les cérémonies publiques, etc.

Pour les détails, *voy.* Thomassin, *de nova et veteri Ecclesiæ Disciplina*; Binterim, t. I, part. I, p. 386-434; Pertsch, *de l'Origine des Archidiacres*, Hildesheim, 1743; Kranold, *Antiquité apostolique de la dignité des archidiacres*, Wittemb., 1768.

HÉFÉLÉ.

(1) Sess. 24, c. 12, *de Reform.*
(2) Thomassin, l. c., c. 20, n. 3

ARCHIÉREUS. L'ancienne Église chrétienne ne s'est pas servie de ce titre. Le Christ seul fut appelé autrefois ἀρχιερεύς. Jamais l'Église latine n'a donné ce nom à un de ses ministres; par contre, il est en usage chez les Grecs et les Russes, qui désignent par là tout le haut clergé, c'est-à-dire les patriarches, les archevêques et les évêques, en opposition avec le bas clergé. Il ne faut, par conséquent, pas confondre archiereus avec archiprêtre.

ARCHIMANDRITE. *Voy.* ABBÉ.

ARCHIPRÊTRE. Le titre d'archiprêtre remonte, comme on peut le démontrer du titre d'archidiacre, au quatrième siècle, et de même que parmi les diacres le premier se nommait archidiacre, de même, chez les Latins, le premier des prêtres était appelé archiprêtre, chez les Grecs πρωτοπρεσβύτερος, plus tard protopape (πρωτοπάπας). Communément c'était le prêtre le plus ancien d'ordination dans une église épiscopale qui prenait ce titre; cependant Thomassin prouve (1) que souvent c'était, non le plus ancien, mais le plus éminent de ses prêtres que l'évêque choisissait comme archiprêtre. Ceci arriva plus fréquemment dans l'Église grecque que dans l'Église latine, car plusieurs Papes défendirent positivement de nommer archiprêtre tout autre que le plus ancien des prêtres. Les fonctions de l'archiprêtre consistaient avant tout, quand l'évêque était malade, à le remplacer dans l'office solennel. L'archiprêtre tenait la place de l'évêque dans les cérémonies du culte, comme l'archidiacre dans l'administration du diocèse. Toutefois le quatrième concile de Carthage assigne aussi à l'archiprêtre

(1) *De nova et veteri Ecclesiæ Disciplina*, p. II, lib. II, c. 3.

une part dans l'administration, disant au dix-septième canon : *ut episcopus gubernationem viduarum, et pupillorum, et peregrinorum, non per se ipsum, sed per archipresbyterum aut per archidiaconum agat.* Au commencement il n'y avait dans chaque cathédrale qu'un archiprêtre ; mais, à dater de l'époque où le Christianisme se fut étendu parmi les gens de la campagne (*pagani*), et où il fallut instituer plusieurs prêtres pour exercer le ministère au milieu d'eux, c'est-à-dire à dater du cinquième et du sixième siècle, on trouve dans plusieurs diocèses un certain nombre d'archiprêtres, placés les uns dans la ville épiscopale, les autres à la campagne, notamment dans les petites villes de la province. La principale charge de ces derniers consistait à surveiller les ecclésiastiques de la campagne et à faire connaître leurs délits à l'évêque ou à l'archidiacre (1).

L'archipresbytérat fut souvent usurpé par les laïcs, dans l'empire frank, de même que l'archidiaconat, et le concile de Reims de 630 s'élève déjà contre cette usurpation (2). Du reste, l'archiprêtre de la cathédrale, aussi bien que les archiprêtres ruraux, étaient subordonnés à l'archidiacre, comme le dit expressément S. Isidore de Séville (3). L'archipresbytérat fut plus caractérisé encore sous les Carlovingiens. A cette époque les diocèses furent subdivisés en archidiaconats ruraux, chaque archidiaconat rural en ressorts moindres, à la tête desquels se trouvait un archiprêtre, comme principal curé et surveillant de tous les ecclésiastiques compris dans son ressort.

Ces ressorts se nommaient *archipresbytérats*, ou *doyennés*, ou *chrétientés.* Le nom de *chapitre rural* provient de ce que les ecclésiastiques d'un doyenné rural étaient vis-à-vis de l'archiprêtre presque dans les mêmes rapports que les ecclésiastiques d'une cathédrale à l'égard de l'évêque. Il n'est pas invraisemblable, mais il n'est pas tout à fait démontré que le ressort d'un archidiaconat correspondait à peu près à ce que nous nommons un arrondissement (*gau*), celui de l'archipresbytérat au canton (une centenie, *huntare*), et la circonscription ecclésiastique aux circonscriptions civiles.

L'archiprêtre avait pour fonctions : de surveiller, au nom de l'évêque, les ecclésiastiques de son ressort ; de faire exécuter les décrets des conciles, les ordonnances de l'évêque ; de présenter à l'évêque les ordinands de son doyenné ; de régler les petits différends nés entre les membres du bas clergé. Le premier jour de chaque mois, d'après l'institution carlovingienne, l'archiprêtre devait convoquer les ecclésiastiques de son ressort et tenir les réunions des *calendes* correspondant à nos conférences mensuelles, qui avaient pour but l'instruction des ecclésiastiques, l'échange des expériences de chacun et des pensées utiles à leur ministère. Il avait l'obligation de signaler à l'archidiacre, et par lui à l'évêque, les fautes graves même des laïcs, afin que les pécheurs connus fussent soumis à une pénitence publique, les pécheurs secrets à une pénitence secrète. L'archiprêtre était aussi l'unique dispensateur légitime du saint baptême dans son ressort, et son église seule avait un baptistère (*ecclesia baptismalis*). Le décanat tout entier formait en quelque sorte une cure unique. L'ensemble d'un pareil ressort se nommait *plebs*, l'archiprêtre lui-même s'appelait *plebanus*, titre encore en usage dans certaines contrées. Enfin l'archiprêtre avait à administrer les biens des églises vacantes. De là les abus de cer-

(1) Thomassin, l. c., c. 4.
(2) Can. 19.
(3) *Ep. ad Ludifrid.* Thomassin, l. c., c. 4, n. 5.

tains archiprêtres avides, qui obligèrent, dès 855, le concile de Ticinum (Pavie) de défendre qu'à l'avenir les archiprêtres s'attribuassent les revenus des églises vacantes. Le cours du temps amena divers changements dans les attributions des archiprêtres ou doyens, et chaque pays eut pour ainsi dire à cet égard d'autres usages, des institutions différentes. C'est pourquoi sans doute le concile de Trente parla peu des archiprêtres, se contentant d'indiquer la manière dont ils doivent faire, au nom de l'évêque, la visite des paroisses (1). S. Charles Borromée abolit complétement le pouvoir des doyens dans son diocèse, et leur substitua, dans son premier synode provincial, des vicaires forains, *vicarii foranei*, qu'il pouvait instituer et destituer à son gré, *ad nutum*. Aujourd'hui les fonctions de l'archiprêtre de la cathédrale se retrouvent en partie dans celles de l'évêque auxiliaire, en partie dans celles du doyen du chapitre.

Voy. Thomassin, *l. c.* et Binterim, *Denkwürdigkeiten*, t. I, p. I, p. 514-529, et t. I, p. II, p. 79-83; Neller et Schmidt, deux *Dissertations* importantes, réimprimées dans Schmidt, *Thesaurus Juris ecclesiastici*, t. III, p. 290 sq., 314 sq. HÉFÉLÉ.

ARCHITECTURE CHRÉTIENNE. On peut diviser en QUATRE PÉRIODES l'histoire de l'architecture chrétienne.

Dans la première période règne *l'architecture romaine* proprement dite (les colonnes); elle dure du quatrième au huitième siècle.

La seconde est caractérisée par *l'architecture romane* (les piliers); elle dure jusqu'au treizième siècle.

La troisième période voit l'architecture chrétienne parvenir à son apogée dans le *style gothique* (l'ogive); elle se prolonge jusqu'au seizième siècle.

(1) Sess. 24, c. 3, *de Reform.*

La quatrième période, qu'on dit de la *Renaissance*, et qu'on pourrait appeler la *restauration romane*, est la période de la décadence. L'esprit primitif et sérieusement religieux se perd; l'architecture chrétienne prend de plus en plus un caractère mondain.

PREMIÈRE PÉRIODE. Le Christianisme ne put pas dès l'origine développer l'idée du beau, dont il est porteur, dans toute sa plénitude. Il eut à réagir contre l'influence de l'art antique, qui avait été si longtemps au service de l'idolâtrie. L'Église, jeune encore, eut à maintenir avant tout son système dogmatique contre les attaques de la philosophie païenne et contre les grandes théories du gnosticisme oriental; puis elle dut attendre le terme des persécutions sanglantes des trois premiers siècles avant de songer aux exigences de l'art proprement dit.

Les Chrétiens se réunirent d'abord pour les exercices de leur culte dans des maisons particulières, en plein air, dans des cavernes. A Rome ils s'assemblèrent dans les Catacombes, et c'est dans ces carrières souterraines qu'on rencontre les premières et légères traces d'une direction artistique, cherchant à exprimer l'idée chrétienne par des symboles et des figures allégoriques. Mais, dès que Constantin le Grand, arborant l'étendard de la croix et reconnaissant les signes du temps, déclara la religion chrétienne religion de l'État, le Christianisme put développer les germes de l'art enfouis dans son sein et commencer à en porter les fruits abondants. En héritant des monuments de l'art païen, il y imprima son caractère et anima les formes antiques d'un esprit nouveau. Il rejeta l'architecture des temples, ne répondant plus ni à la nature ni aux exigences d'un culte qui réclamait de l'espace afin qu'on pût célébrer les mystères et annoncer les vérités du salut à de vastes auditoires. Il convertit en égli-

ses les basiliques de la justice romaine, et fit régner la loi de la paix et de l'amour là où avaient longtemps dominé les âpres disputes de l'avarice et de la chicane ; et Rome, qui avait déployé toute sa puissance politique contre l'ordre de choses naissant, Rome, l'antique patrie des dieux, devint le berceau d'une architecture nouvelle, uniquement consacrée au culte du vrai Dieu. Sur le sol abreuvé du sang des martyrs s'élevèrent les *basiliques chrétiennes*, dont la majesté caractérise la première période et dont la forme devint la norme fondamentale de tous les genres d'architecture suivants (1).

DEUXIÈME PÉRIODE. Mais l'art chrétien ne s'arrêta pas à la création de ces premiers monuments. Fidèle à la nature du Christianisme, qui est un progrès incessant et une perpétuelle tendance vers ce qui est grand et élevé, l'art, en s'appuyant sur le cintre romain, courba la ligne droite et l'arrondit en arc ; les toits plats des basiliques disparurent ; le faîte s'éleva en imitant les formes recourbées de la voûte céleste : le *style roman* naquit. La colonne fut remplacée par le pilier, qui vint soutenir de grosses et pesantes masses ; les piliers se relièrent les uns aux autres par des arcs hardis au-dessus desquels se dessina la coupole. Byzance, qui semblait vouloir s'élever dans son vol audacieux au-dessus de Rome, donna un essor rapide et énergique à l'architecture de l'époque. L'art romano-byzantin s'exprima tout entier dans l'église de Sainte-Sophie de Constantinople. Partant de la forme fondamentale de la croix, dont les premières traces se remarquent déjà dans les basiliques, l'architecte de Sainte-Sophie élève, au point où les quatre bras se croisent au milieu de l'édifice, une immense coupole à laquelle il relie harmonieusement une série de demi-coupoles et de coupoles latérales. Le marbre, l'or, les pierres précieuses, la soie, les tapis de pourpre rehaussent la magnificence d'un temple dont le fondateur se vante d'avoir vaincu Salomon.

L'Italie construit l'église de Saint-Vital dans le même style ; Saint-Marc de Venise et Saint-Antoine de Padoue en sont aussi de lointaines imitations. Le style romano-byzantin se répand de plus en plus, à cette époque, en Occident, imprime sa forme aux vieilles basiliques, et, passant les Alpes, s'introduit en Allemagne, tout le long du Rhin, et enfante les imposantes cathédrales de Spire, de Worms et de Mayence.

Toutefois le progrès résultant de l'application du cintre aux églises ne répondait pas encore complétement au vrai principe de l'art chrétien. Le style roman, au milieu de sa magnificence et de sa grandeur, manquait d'ensemble et d'unité ; la coupole ne naissait pas naturellement des cintres sur lesquels elle reposait, et dont l'entablement la séparait en quelque sorte ; chaque partie était pour ainsi dire isolée, sans liaison intime avec l'ensemble. L'élévation était limitée par cela même que le rayon déterminait la circonférence. D'énormes masses pesaient sur des piliers massifs, et pesaient d'autant plus lourdement qu'elles voulaient s'élever davantage.

TROISIÈME PÉRIODE. Le style romano-byzantin restait stationnaire comme l'Église où il était né. Cette Église, après de grands et nobles efforts, inactive et immobile depuis sa séparation de l'Église d'Occident, était fermée à toute influence vivante. Seuls les peuples ruthéniens offraient encore une apparence de vie dans la forme traditionnelle de leurs œuvres. L'Occident lui-même serait demeuré stationnaire si les peuples d'origine romane et grecque n'avaient été remplacés par un peuple plus jeune, plus vigoureux, porteur d'un art nou-

(1) *Voy.* BASILIQUES.

veau, essentiellement chrétien, et qui produisit enfin dans le domaine de l'architecture ce que les générations antérieures avaient vainement essayé. Les races germaines, adoptant d'abord le style roman, puis luttant contre les formes romano-byzantines, et s'essayant dans des œuvres de transition difficiles à déchiffrer, finirent par transformer le cintre en ogive, forme plus légère que le cintre, plus libre et plus élancée, quoique rigoureuse comme lui dans ses proportions, et réalisèrent ainsi à des hauteurs prodigieuses la tendance de l'esprit chrétien aspirant aux formes aériennes et élevées. Alors se prononça le style germanique (1) ou *gothique*, qui caractérisa la troisième période, et fleurit aux treizième et quatorzième siècles. C'est par ce style que, jusqu'à ce jour, l'architecture religieuse a atteint son apogée, en satisfaisant à la fois les tendances de l'esprit chrétien et les exigences techniques de l'art.

Le style gothique tient le premier rang dans l'architecture chrétienne, comme le style grec dans l'art architectural ancien, et, s'il n'égale pas le style grec par la pureté des lignes et la beauté des formes, il le dépasse par la vie qui l'anime, par l'esprit qui l'inspire, par la profondeur de la pensée qu'il exprime.

La cathédrale gothique, bâtie sur la forme primitive de la croix latine, se dirigeant d'occident en orient, vers la lumière, s'élance svelte, libre et isolée, bien au delà des édifices mondains, qu'elle domine tous, sans avoir rien de commun avec eux.

Le portail principal, large vers ses bords et se rétrécissant vers son centre, appelle pour ainsi dire tous les esprits à s'enfoncer avec lui dans les profondeurs de la contemplation divine; il est orné le plus souvent de sculptures symboliques, qui se rapportent aux commencements de l'histoire sainte, et annoncent, comme les figures prophétiques de l'Ancien Testament, les destinées de l'Église. Sur le portail s'élève la rosace, symbole du recueillement religieux qui domine cette enceinte sacrée. Cependant le temple, avec ses piliers latéraux, ses contre-forts et ses accessoires divers, tous strictement proportionnés et mathématiquement calculés, grandit, et se termine en une tour pyramidale, en une flèche hardie, qui porte à une hauteur étourdissante, dans l'azur du firmament, la croix qui repose à sa base. La pierre, arrachée des profondeurs de la terre, est devenue lumière, la matière est spiritualisée. Dans l'ornementation, la rosace à cinq feuilles alterne avec le trèfle, symbole de la Trinité. A l'intérieur, le long de la nef, montent vers les voûtes, comme si elles sortaient de terre, des rangées de colonnes hardies qui s'épanouissent, ainsi que des troncs d'arbres, en nervures multiples ou couronnent leurs chapiteaux de riches feuillages. Les peuples germaniques devaient se réunir désormais dans ces forêts de piliers et de colonnes pour y adorer le Dieu révélé, comme autrefois ils se prosternaient dans leurs bois séculaires devant leurs divinités inconnues. Ce qui charge et alourdit le style roman tombe, et l'énormité des masses qu'on entasse disparaît dans les proportions habiles de l'ensemble. L'architecture fait ici de la matière inorganique un tout organisé; elle anime la pierre, elle vivifie le marbre; tout semble pousser, germer, grandir là où, dans le style ancien, ne régnait qu'une froide roideur, une inerte symétrie.

La nef se termine par le chœur et le maître-autel, point central auquel tout converge et dont tout le reste n'est qu'un accessoire. Autour du chœur se range d'ordinaire une série de sept cha-

(1) *Voy.* à ce sujet, comme rectification, l'article suivant.

pelles (d'après le nombre des sacrements), dans lesquelles la dévotion privée peut se retirer en silence et se recueillir plus facilement. Une lumière adoucie et variée pénètre, comme l'aurore aux mille nuances, dans la nef et le sanctuaire, par des fenêtres gigantesques, ogivales, ornées d'impostes de pierre et de vitraux de couleur. Toutes ces nuances variées, ces couleurs multiples parlent un langage symbolique; les piliers eux-mêmes ne sont pas muets, car ils portent les figures des graves personnages de l'histoire sainte, et présentent aux yeux du peuple comme un livre toujours ouvert où, bien avant la découverte de l'imprimerie, il a pu lire les annales de l'Église. Enfin l'empire du mal lui-même vient rendre gloire au Christ triomphant dans son Église. Il est représenté par une série de figures hideuses, d'animaux immondes et de démons vaincus, formant piédouches ou servant de bases à des piliers, de canaux et d'ouvertures à des gouttières.

Il y a diverses opinions sur l'origine du style gothique; ce qui est certain, c'est qu'il est né dans le nord-ouest de l'Europe et que ce fut la nation germanique (1) qui l'amena à son plus haut degré de perfection. Il remplaça peu à peu, durant cette période, le style roman, et se répandit sur tout l'Occident, suivant les influences climatériques et nationales. En Allemagne, ce fut le long du Rhin, cette artère vivante de la Germanie, que s'élevèrent d'abord les cathédrales de Strasbourg et de Cologne; puis vinrent celles de Fribourg en Brisgau, de Saint-Étienne de Vienne, de Saint-Sébalde à Nuremberg. En France, ce furent, avec Notre-Dame de Paris, les cathédrales de Soissons, de Bourges, de Reims, de Laon, d'Amiens. En Italie, où les formes anciennes ne moururent pas entièrement, le style gothique prit un caractère particulier. Il faut signaler surtout le dôme de Milan, commencé, en 1386, sous Jean Galéas Visconti et l'architecte Henri Arler de Gmünd. Ce dôme de marbre blanc présente, avec sa forêt de tourelles, de clochetons, de statues, ses cinq nefs, ses colonnes et ses vitraux, un aspect imposant, où les architectures romane et gothique se rencontrent et se confondent. On ne peut oublier le dôme d'Orviéto, commencé en 1290, continué pendant trois siècles, diversement modifié et transformé suivant les circonstances et les influences du dehors. Ces splendides monuments ne purent s'élever que dans un temps où la religion pénétrait en tout et partout, où une même foi était le commun héritage des nations chrétiennes. Les siècles postérieurs, divisés par le schisme et l'hérésie, n'ont pu ni continuer ni recommencer ces œuvres de foi, de génie et de patience.

Quatrième période Cependant l'Orient, que les croisades avaient ouvert aux investigations de l'Occident, la vie sérieuse et scientifique des moines, la scolastique et ses débats, la mystique et ses enthousiastes élans, eurent leur influence sur la direction de l'architecture. Avec le quinzième siècle commence la quatrième période, la période de la *Renaissance* ou de la *restauration romane,* que nous avons dit n'être au fond que celle de la décadence de l'architecture chrétienne. Partant de la basilique, qui devint le modèle des édifices religieux, l'architecture, aspirant aux formes élevées, s'était naturellement développée, et, prenant le cintre roman pour transition, l'avait transformé en ogive, et avait, sous cette forme, atteint son apogée; puis cet esprit noble et sublime s'était arrêté et avait disparu peu à peu, en inspirant toutefois longtemps encore les architectes qui, comme Brunelleschi († 1444), Bramante († 1514),

(1) Voyez l'article suivant, comme rectification.

Michel-Ange († 1564), etc., surent construire des temples grandioses, tels que la coupole de Santa-Maria-del-Fiore de Florence, l'église et la coupole de Saint-Pierre de Rome (1506). La restauration des lettres païennes en Italie, le schisme du seizième siècle, qui, rompant l'unité religieuse et politique de l'Allemagne, troubla la société jusque dans ses bases, exercèrent une funeste influence sur les arts, et notamment sur l'architecture, qui prit, comme la peinture, un caractère mondain et sensuel. Séduite par l'ambitieux espoir d'unir l'art antique à l'art du moyen âge, l'architecture devint un hermaphrodite dégénéré; le caractère sérieux du gothique disparut sous la fausse élégance des pastiches de l'antiquité. La magnificence française contribua pour sa part à donner le ton, sous Louis XIV, et entraîna l'Allemagne à une servile imitation. En vain, dans la luxuriante plénitude du style de la Renaissance, avait-on cherché à inaugurer une nouvelle période; en vain les Jésuites voulurent-ils maintenir dans leurs somptueuses constructions les arts au service de l'Église; la chute devenait de plus en plus profonde; les cathédrales restèrent incomprises et par là même inachevées; on couvrit les constructions anciennes de bâtisses nouvelles; le badigeon du siècle des lumières déshonora les murailles, les colonnes et les voûtes des métropoles; l'ogive s'abaissa en cintre; les ornements se tordirent en volutes, en conques, en coquilles; les pilastres s'entassèrent les uns sur les autres; l'esprit s'évanouit, et la troisième période si florissante se termina par le style rococo de la quatrième période, image fidèle de la vie politico-ecclésiastique de l'époque, de la corruption des cours et des mœurs sensuelles du clergé.

Les temps modernes, dans lesquels l'élément politique cherche à se séparer complétement de l'élément ecclésiastique, n'ont pas réussi encore à produire un nouveau style d'architecture religieuse. Tout entier à la vie du dehors, aux choses transitoires, on construit des fabriques, des casernes, des bains, des embarcadères, des salles de théâtre, des villas et des palais. Toutefois, depuis vingt ans, la vie religieuse, en se réveillant, a semblé vouloir ressusciter l'art chrétien. Le roi de Bavière, Louis, a fait de nobles et heureuses tentatives dans ce genre. Les quatre nouvelles églises qu'il a élevées dans Munich, la basilique de Saint-Boniface, l'église de la Toussaint, l'église de Saint-Louis et l'Aukirche sont quatre modèles purs de l'ancien style d'architecture ecclésiastique, et montrent à quels types il faut que l'art chrétien se rattache pour produire quelque chose de digne et de grand. C'est dans le même esprit qu'on cherche à achever le chef-d'œuvre de l'architecture gothique, la cathédrale de Cologne. Toutefois l'architecture chrétienne ne renaîtra véritablement qu'autant que l'esprit chrétien reprendra son empire sur le cœur des peuples, avec l'unité de la foi et la liberté de l'Église. WERFER.

ARCHITECTURE CHRÉTIENNE. (Article supplémentaire.) Dans tous les ouvrages allemands sur l'architecture chrétienne, comme dans l'article précédent, on nomme la période du style ogival *style allemand, style germanique*. Cette dénomination doit être rectifiée, tout en laissant à chacun ce qui lui appartient. Il n'y a pas de style germanique dans le sens des écrivains dont nous parlons ici. Cette expression ne peut convenir qu'aux détails particuliers que tel ou tel peuple de race germanique s'est plu à ajouter à un style plus général. Ainsi il y a un style germano-roman et un style germano-ogival, comme il y a un style anglo-roman et anglo-ogival. Mais appeler la grande époque du style ogival l'époque *germanique*, lui donner par là une origine pu-

rement germanique, et attribuer son perfectionnement à des travaux uniquement germaniques, c'est une prétention contre laquelle proteste l'auteur de cet article supplémentaire ; et voici ses motifs. D'où vient l'expression de style germanique? Göthe et Görres paraissent en avoir été principalement les auteurs. Göthe, qui, en admirant la cathédrale de Strasbourg, prit la résolution subite de nommer l'art auquel on devait ce chef-d'œuvre, non plus l'art gothique, mais l'art allemand, l'art germanique, avait aussi peu d'idée de l'histoire de cet art et de sa partie technique que ses contemporains en général. Quant à Görres, qui exprima sa foi dans l'œuvre si connue *la Cathédrale de Cologne,* et auquel on ne peut refuser d'avoir pénétré très-avant dans l'esprit et la partie technique de l'art, ce fut, d'une part, son enthousiasme pour la nation allemande, de l'autre, son antipathie contre tout ce qui était français, qui l'empêchèrent de rendre hommage en ce point à la vérité. Son mot resta et fut décisif, et depuis lors tous les auteurs allemands qui ont écrit sur l'architecture ont suivi l'exemple de ce grand écrivain, et il ne paraît pas qu'on soit très-disposé à s'affranchir d'une erreur qui est plus qu'une erreur de mot. Si l'origine du style ogival, si son développement, son succès, son époque la plus florissante sont allemands, il faut qu'on le démontre par les monuments mêmes d'un art que les nations voisines seraient venues chercher sur le sol allemand et dans les œuvres allemandes. C'est ce qu'aucun artiste n'a fait jusqu'à présent, parce qu'aucun n'a pu le faire. Il a été au contraire établi que la priorité à cet égard appartient à la France, et que l'Allemagne ne vient qu'en troisième ou quatrième ligne ; ce qui ne veut pas dire que l'Allemagne ait eu tort de rester plus longtemps attachée au style roman, ou qu'on mette en doute son intelligence artistique. Toujours est-il certain que, pendant qu'en France l'ogive devenait la forme principale, qu'elle dominait dans ses plus belles cathédrales, en Allemagne on bâtissait encore, et surtout sur les bords du Rhin, dans le style de la dernière époque romane. Les exemples sont si frappants que la contradiction n'est pas possible.

Les églises gothiques de Fécamp, de Bayeux et de Chartres appartiennent à la fin du douzième siècle, et furent dans tous les cas achevées dans la première moitié du treizième. Rouen, Auxerre, Bourges, Paris, Amiens, appartiennent aussi à la première moitié du treizième siècle. Reims et la Sainte-Chapelle de Paris, qu'on peut considérer comme la norme du style ogival, étaient achevés au milieu du même siècle. Trouve-t-on à cette époque des monuments de ce genre en Allemagne? Tandis que le nord, l'est et le centre de la France créaient ces œuvres, on travaillait encore tranquillement à Cologne à l'église des Apôtres et à celle de Saint-Géréon, et on posait les fondements de celle de Saint-Cunibert. Il est également hors de doute que, lorsqu'enfin l'Allemagne adopta l'ogive, les églises de ce style, déjà terminées en France, servirent de modèles aux maîtres allemands. Les cathédrales de Strasbourg et de Cologne sont complétement françaises, et il a été démontré par M. Boisserée que même les détails de l'ornementation de la cathédrale de Cologne sont de source française. Lorsque ces deux cathédrales furent bâties, on n'avait pas de modeles en Allemagne ; la France en regorgeait. C'est par un auteur allemand que nous allons constater ce que nous ne pouvons dire ici que fort en abrégé.

Kugler, dans son *Histoire de l'Art,* n'ose et ne veut pas s'affranchir de l'expression de *style allemand ;* mais il prouve avec une rare naïveté que ce style mérite un tout autre nom. Il dit, page 513 : « Le nouveau style qui succéda au style roman doit être désigné

sous le nom de style germanique. Il est vrai qu'il n'appartient pas exclusivement aux nations germaniques; nous le voyons au contraire naître chez des peuples de langue romane (dans le nord de la France et en Angleterre) plus tôt qu'en Allemagne, toutefois nous reconnaissons qu'il doit son développement au germanisme, que c'est en Allemagne qu'il s'est développé de la manière la plus complète et la plus pure. » La dernière phrase est le baume sur la blessure faite par la phrase précédente, mais elle est complétement fausse. Nulle part le style ogival n'a pris un essor plus élevé et plus pur que dans la cathédrale de Reims et dans la Sainte-Chapelle de S. Louis, et on ne peut pas plus attribuer à l'Allemagne l'apogée du style ogival que son origine. Kugler continue, p. 529 : « C'est en France, dans les contrées septentrionales, dont l'activité extraordinaire ne peut être méconnue à cette époque, que nous rencontrons le premier développement du style d'architecture germanique ; on trouve dans l'Ile-de-France, en Champagne, en Bourgogne et dans les contrées avoisinantes, un nombre considérable de monuments qui le prouvent. »

Ainsi l'origine du style germanique est française, d'après l'aveu même de Kugler, et nous avons déjà répondu à sa prétention quand il se rejette sur le développement de l'art pour l'attribuer à l'Allemagne.

La trilogie ogivale de Chartres, de Reims et d'Amiens est unique en son genre, autant par la grandeur de l'ensemble que par la perfection des détails. La Frauenkirche (l'église Notre-Dame) de Trèves fait seule exception (1227-1244); mais elle est complétement isolée au milieu de tous les édifices romans qui l'entourent et on ne peut conclure de son existence à celle d'une école prédominante ; elle n'est due elle-même qu'à une influence du dehors et on doit lui appliquer ce que Kugler dit p. 546 : « En Allemagne le style d'architecture germanique (toujours germanique !) parvint un peu plus tard qu'en France à sa perfection... le style roman régnait encore... La comparaison des monuments fait voir que le *style germanique proprement dit doit* sa naissance en Allemagne à une influence extérieure, *surtout à une influence française*, et qu'il arriva à nos ancêtres déjà formé et arrêté dans ses traits principaux. » C'est, en effet, ce qu'on doit dire de la Frauenkirche de Trèves, dont non-seulement les traits principaux sont français, mais tout le système, comme à Cologne et à Strasbourg. Ainsi la chose s'éclaircit, et il en résulte que nos voisins d'outre-Rhin doivent renoncer à appeler germanique ce qui ne l'a jamais été. Persévérer plus longtemps dans cette prétention serait prouver peu d'amour pour la vérité. Comment donc appellerons-nous ce style d'architecture? Nous aurions peut-être le droit de lui donner le nom de français; toutefois on n'a jamais eu cette ambition en France. On est habitué, depuis que l'usage du mot gothique devient plus rare, à dire le style ogival, ou le style essentiellement catholique, et à lui assigner, quant à son origine, le troisième rang dans l'histoire de l'architecture chrétienne.

GUERBER.

ARCHITECTURE CHEZ LES HÉBREUX.

Les ravages dont la Palestine a trop souvent été le théâtre ont laissé si peu de traces de l'antique architecture des Hébreux, et les détails qu'en donnent les livres saints sont si vagues, qu'il est impossible de déterminer le caractère de l'architecture hébraïque. Il est certain que, sous tous les rapports, elle se rattachait à l'architecture égyptienne, et que l'architecture romano-grecque s'introduisit fort tard parmi les Juifs. Le temple était, dans son plan et son exécution, réellement égyptien, et le concours des artis-

tes syriens ne changea rien à ce caractère du temple, dont le plan était depuis des siècles donné par le tabernacle. On aperçoit aussi dans les restes des palais construits par Salomon à Jérusalem une copie des édifices égyptiens tels que nous les trouvons encore dans les ruines de Thèbes, auxquels ils ressemblent particulièrement par les proportions des murailles, dont l'immense largeur lutte contre leur hauteur pyramidale; par la lourde toiture, dont les grosses pierres reposent sur des colonnes également lourdes et massives; par la diversité des colonnes et des chapiteaux, par l'absence de voûtes, par la nudité générale de la forme, que relève toutefois l'ornementation des murailles. Les Hébreux eurent, durant leur séjour en Égypte, de suffisantes occasions d'apprendre l'art égyptien, et, s'ils lui sont toujours restés fidèles, c'est que les constructions cananéennes portaient la même empreinte. Les Hébreux n'eurent d'ailleurs pas d'occasions de se créer une architecture originale. Le plan du temple était donné; toute l'architecture s'ensuivit, et les palais et les maisons privées, là comme partout, se modelèrent sur la forme de la maison de Dieu. Cf. Stieglitz, *Essai sur l'histoire de l'Architecture*, I, 53; Deutinger, *le Domaine de l'Art*, p. 237; Viollet-Leduc, *Dictionnaire d'Architecture*.

SCHEGG.

ARCHIVES, ARCHIVISTE. On appelle archives (ἀρχεῖον) le lieu où l'on conserve les documents officiels. C'est improprement qu'on distingue entre des archives publiques et des archives privées, vu que des archives privées peuvent bien être une collection de documents, mais ce ne sont plus, dans le sens judiciaire, des *archives* qui jouissent d'une autorité officielle.

Les archives les plus remarquables du moyen âge étaient les archives impériales de Mayence, dans lesquelles on conservait les lois fondamentales de l'empire, les documents, les priviléges, les diplômes, les pragmatiques sanctions, les pièces diplomatiques, les registres du palais et des contributions. L'archiviste de Rome, c'est-à-dire le proto-scriniaire, avait des fonctions plus étendues qu'un simple archiviste impérial; on lui confiait les archives les plus importantes; il dictait aux secrétaires, délivrait les lettres de commerce et d'échange, les faisait copier, et était en même temps le chef des secrétaires et des notaires de la cour romaine.

ARCIMBOLDI (JEAN-ANGÈLE). Lorsqu'éclata la réforme, les trois royaumes scandinaves, la Suède, la Norvége et le Danemark, étaient unis, conformément au traité de Calmar de 1397, de telle sorte que chaque royaume se gouvernait et s'administrait d'après ses lois propres, mais que la paix et la guerre devaient se conclure et se faire en commun. Ces États unis étaient régis par un roi unique, qui, depuis 1513, était Christian II. Mais les Suédois, mécontents de ce roi, d'origine danoise, cherchaient à rendre une royauté à la Suède. Les mécontents avaient à leur tête la famille Sture, dont les membres, élus administrateurs ou vices-rois, avaient obligé, depuis le milieu du quinzième siècle, les rois de l'union à maintes concessions en faveur des Suédois, dans les capitulations de leur élection. Ce fut dans ces circonstances que Jean-Angèle Arcimboldi, fils d'un sénateur de Milan, fut envoyé, vers 1517, comme nonce apostolique, dans les États scandinaves, pour y publier l'indulgence décrétée par le Pape à l'occasion de la construction de l'église de Saint-Pierre. Il accomplit sa mission, après en avoir acheté l'autorisation du roi Christian II, moyennant 1100 florins du Rhin, d'abord en Danemark, puis en Suède, où il se rendit en 1518. Il était dans des dispositions tout à fait danoises en arrivant; mais

le vice-roi de Suède, Sten Sture, le jeune, sut le gagner par des présents, et se servit de lui pour renverser le haut clergé, favorable à Christian. L'archevêque d'Upsal, Trolle, fut violemment déposé, sans avoir pu se défendre, à la diète d'Arboga (1518), sous prétexte qu'il avait assisté Christian II dans une invasion de la Suède, et Arcimboldi confirma la sentence. Sture avait dû lui promettre la succession au siége d'Upsal. Mais Arcimboldi recueillit de tristes fruits de sa défection : le roi Christian II lui enleva l'argent qu'il avait déjà recueilli et emprisonna son frère. Arcimboldi lui-même fut obligé de prendre la fuite. Le Pape Léon X condamna la conduite de son légat, déclara la déposition de Trolle inique et illégale, excommunia Sture et les membres de la diète suédoise, et mit Arcimboldi en jugement. Celui-ci jura n'avoir pris aucune part à la trahison de Sture et demeura un an en disgrâce. Rentré en faveur, il fut promu en 1525 à l'évêché de Novare, en 1550 à l'archevêché de Milan. Il mourut en 1555. Conf. Ughell, *Ital. sacr.*, t. IV, p. 274 à 723; Schröckh, *Nouv. Hist. de l'Égl.*, t. II, p. 11; Raumer, *Hist. de l'Europe, depuis la réforme,* t. II, p. 103.

HAAS.

ARCUDIUS (PIERRE), né dans l'île de Corfou, vint à l'âge de dix ans à Rome, étudia au collége grec, y obtint le grade de docteur en philosophie et en théologie, et entra dans l'état ecclésiastique. Grégoire XIV l'envoya en Pologne et en Russie pour y travailler à l'extinction du schisme grec. Les résultats de cette mission furent insignifiants. A son retour Arcudius s'attacha au cardinal Borghèse, dont il gagna la faveur et l'estime. Un accident le priva de l'usage de ses jambes. Il passa ses dernières années dans le collége grec. Il vivait encore en 1633; on ignore la date exacte de sa mort. Ses ouvrages sont : *De Concordia Ecclesiæ Occidentalis et Orientalis, in septem sacramentorum administratione*, Par., 1672, in-4; *de Purgatorio, utrum detur, et an per ignem sit,* Rome, 1632, in-4; *de Purgatorio Igne, adversus Barlaamum, græce et latine,* ibid., 1637, in-4; *Breviarium rituum et ceremoniarum Græcarum : Novum Anthologium, græce; Menologium Græcorum, jussu Basilii junioris, imper. Const., ante annum* 984 *conscriptum, latine versum,* version latine qu'Ughelli a incorporée dans les six volumes de son *Italia sacra*; *Opuscula aurea theologica quorumdam clarissimor. virorum posteriorum Græcorum circa processionem Spiritus sancti*, Rome, 1630. Les principes des écrits d'Arcudius sont très-estimables, mais l'ordre en est souvent défectueux et le style un peu négligé. Ils ont en général pour but de défendre l'Église romaine et sa foi contre le schisme grec, but qui rendit l'auteur odieux aux membres de cette Église et lui attira de la part des écrivains grecs d'odieux outrages. Le savant Léon Allatius, Grec lui-même, lui rend plus de justice, quoiqu'il pense que le zèle d'Arcudius fut exagéré.

DUX.

ARÉOPAGE (Ἄρειος πάγος, *collis Martius*, d'Ἄρης, Mars, et πάγος, colline), monticule situé à l'ouest de l'Acropole d'Athènes, où se tenaient les séances du plus ancien tribunal de cette ville. Ce tribunal, composé des membres des familles les plus illustres et de la probité la plus éprouvée, décidait des cas criminels importants, non d'après des lois écrites, mais d'après l'opinion qu'ils se formaient dans chaque cas particulier (1) : (Οἱ δὲ Πέρσαι ἱζόμενοι ἐπὶ τὸν καταντίον τῆς ἀκροπόλιος ὄχθον, τὸν Ἀθηναῖοι καλέουσι Ἀρήϊον πάγον, ἐπολιόρκεον, κ. τ. λ. (2). Ἔστι Ἄρειος πάγος καλούμενος, ὅτι πρῶτος Ἄρης ἐν-

(1) Hérod., VIII, 52.
(2) Pausan., I, 28, 5.

ταῦθα ἐκρίθη.) Mars, ayant tué Hallyrrothios, fils de Neptune, se défendit sur cette colline (1). Suidas dit : Ἄρειον πάγον, ὅτι ἐν τῷ πάγῳ ἐστὶ καὶ ἐν ὕψει τὸ δικαστήριον. On lit dans Valère Maxime (2) : *Sanctissimum concilium, quid quisque Atheniensium ageret aut quonam quæstu sustentarentur, diligentissime inquirere, solebat, ut homines honestatem vitæ rationem memores reddendam esse sequerentur* (3). Au temps de Périclès, ces droits de l'aréopage furent restreints par Éphialte ; mais, après la chute des trente tyrans, ce tribunal rentra dans la plénitude de ses droits, et il existait encore du temps des Romains (4). C'est devant l'aréopage, sur cette colline, que S. Paul fit l'éloquent discours qu'on lit aux Actes des apôtres, 17 et 19, pour annoncer le Dieu inconnu, mais non pour se défendre contre l'accusation d'avoir voulu introduire des dieux étrangers; car on ne trouve pas la moindre trace d'une poursuite judiciaire de ce genre dans le récit des Actes. STERN.

ARÉTAS, nom commun à plusieurs rois, et probablement à toute une dynastie royale de l'Arabie hébraïque, Ἀρέτας τε ὁ πετραῖος βασιλεύς (5), qui avait sa résidence à Pétra (6). Ce fut un roi de ce nom et de cette contrée qui, d'après le livre des Machabées (7), retint Jason prisonnier, et, selon le même passage, régna sur le pays des Ammonites. C'était un Arétas qui possédait Damas, d'après le verset 32, chap. 2 de la IIe Épître aux Corinthiens, et y avait institué un ethnarque, qui, à l'instigation des Juifs, fit fermer les portes de la ville pour s'emparer de la personne de S. Paul. Le même Arétas avait antérieurement donné sa fille en mariage à Hérode Antipas, qui, peu de temps après, lui préféra la femme de son frère (1).

Un autre Arétas, roi des Arabes, dont l'Écriture ne fait pas mention, eut, au temps d'Alexandre Jannée, la Célésyrie en son pouvoir et remporta une victoire sur Alexandre (2). Assemani (3) cite plusieurs autres rois d'Arabie de ce nom.

Ce que nous venons de dire prouve que le domaine de ces rois variait, et, suivant les circonstances, était plus grand ou plus petit. Sous Trajan, Cornelius Palma en fit une province romaine. Ce fut probablement pendant que Vitellius, gouverneur de Syrie, se rendit à Rome que Damas tomba au pouvoir de l'Arétas dont nous avons parlé plus haut. Le texte des Actes des Apôtres (4) et celui de l'Épître aux Corinthiens (5) ne permettent pas d'admettre que la ville était assiégée, car, dans ce cas, S. Paul aurait précisément été livré aux ennemis dont il devait être délivré. WELTE.

ARÉTHAS, archevêque de Césarée en Cappadoce, composa, comme son prédécesseur André (6), un commentaire sur l'Apocalypse de S. Jean. Les savants varient sur l'époque où ces deux pontifes vécurent. Matthæi (7) et d'autres placent Aréthas dans la première moitié du dixième siècle, parce que Montfaucon, dans sa *Palæographia Græca* (8), produit un manuscrit qui a pour signature : ἐγράφη χειρὶ Βάανους νοταρίου Ἀρέθα, ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, ἔτει κόσμου

(1) Pausan., *Attic.*, c. 23. Conf. Arist., *Polit.*, II, 10 : V, 12.
(2) II, 6, 4.
(3) Conf. Macrob., *Saturn.*, 7, 1. Ælian., *V. H.*, 5, 15.
(4) Conf. Gellius, *N. A.*, VII, 7. Lys., *Cæd. Eratosth.*, 30. Meursius, *de Areopago*, Lugd. Batav., 1624, in 4. Potter, *Archæolog. Gr.*, t. I, p. 201. Petit, *Legg. Attic.*, p. 241 sq. Bœckh, *de Areopago*, Berol., 1826, in-4.
(5) Jos., *Antiq.*, XVIII, 5, 1.
(6) *Ibid.*, XIV, 1, 4.
(7) II *Mach.*, 5, 8.

(1) *Voy.* ANTIPAS.
(2) Jos., *Antiq.*, XIII, 15, 2.
(3) *Biblioth. Orient.*, I, 367; II, 331.
(4) 9, 24 sq.
(5) II *Cor.*, 11, 32.
(6) *Voy.* ANDRÉ, ARCHEVÊQUE.
(7) *Joannis Apocalypsis, græce et latine. Præf.*
(8) Page 43.

στιχ6.', et qu'un manuscrit de Moscou porte à la fin cette observation : στυλανὸς διάκονος ἔγραψα Ἀρέθα ἀρχιεπισκόπῳ καισαρείας καππαδοκίας ἔτει κόσμου στυμ., κ. τ. λ. Cramer, dans son édition du Commentaire d'Aréthas (1840), le fait vivre au dixième siècle, tandis que Bengel le place au milieu du sixième (1) et Lücke à la fin du même siècle (2). Ce qui est évident, c'est qu'Aréthas avait le Commentaire d'André sous les yeux, car il le cite souvent, tantôt suit mot à mot ses explications, tantôt les abrége, et divise, comme lui, l'Apocalypse en soixante-douze chapitres. Donc Aréthas a écrit après André, mais certainement peu de temps après ; car la remarque sur le texte καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθε de l'Apoc., 8, 13 : τούτῳ τῷ ἀγγέλῳ Ἀνδρέας ὁ τῆς κατ' ἐμὲ Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας ἀξίως τὴν ἱερείαν λαχὼν, ἕκαστον ἱεράρχην παρεικάζει, prouve qu'il a dû vivre en même temps qu'André, et l'opinion de Rettig, qu'il fut le disciple et le successeur d'André (3), est du moins très-vraisemblable. Or, comme le Commentaire d'André appartient à la seconde moitié du cinquième siècle, celui d'Aréthas doit avoir paru soit vers la fin de ce siècle, soit au commencement du suivant.

Du reste, Aréthas n'a pas fait, comme André, un commentaire suivi; ses explications sont des scolies sur certains textes ; de là la désignation de σύνοψις σχολική. Quoiqu'il suive à peu près André, il cite assez souvent d'autres opinions dont André ne parle pas. Il n'est pas toujours heureux quand il s'écarte des explications d'André, par exemple dans l'explication du nombre vingt-quatre (4). Le témoignage d'Aréthas sur la reconnaissance ancienne de la source apostolique de l'Apocalypse est d'une gravité particulière ; il dit au commencement de son Commentaire : Τινὲς τῶν ἀρχαιοτέρων νοθεύουσι ταύτην τῆς Ἰωάννου τοῦ ἠγαπημένου γλώττης, ἑτέρῳ ταύτην ἀνατιθέντες. Οὐκ ἔστι δὲ οὕτως. Ὁ γὰρ συνεπώνυμος τούτῳ Γρηγόριος ἐνέκρινε ταύτην ταῖς αὐθεντίαις, ὡς ἡ Ἰωάννου, φήσας, διδάσκει με Ἀποκάλυψις; et dans la préface de ce même Commentaire : Περὶ δὲ τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου ὁ ἐν ἁγίοις Βασίλειος καὶ Γρηγόριος ὁ θεῖος τὸν λόγον, καὶ Κύριλλος καὶ Παπίας καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ἱππόλυτος οἱ ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες ἐχέγγυοι πιστώσασθαι. Ce témoignage est visiblement d'accord avec celui d'André et démontre la même chose. Il est absolument arbitraire de vouloir lui enlever tout caractère propre et de prétendre le confondre avec celui d'André ; car, si André avait sous la main les écrits des anciens docteurs auxquels il en appelle, rien n'empêche de croire qu'Aréthas les eut également à sa disposition, et dès lors son assertion, malgré son accord avec celle d'André, n'en dépend pas, mais repose sur des autorités plus anciennes et vient confirmer le témoignage d'André lui-même. Le texte grec fut imprimé pour la première fois à Vérone, 1532, comme supplément aux œuvres d'Œcuménius. Hentenius a publié une version latine, Paris, 1547, et Maxime Florentinus une autre, Bâle, 1554 et 1583, qui a été adoptée dans la *Bibliotheca Patrum*. Morel a publié le texte grec avec la version latine de Hentenius et les Commentaires d'Œcuménius, Paris, 1631. La plus nouvelle édition est celle de J.-A. Cramer : *Catena in epistolas catholicas. Accesserunt Œcumenii et Arethæ Commentarii in Apocalypsin*. Oxford, 1840. WELTE.

ARGENT (MONNAIE ET POIDS CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX). Dès la plus haute antiquité les métaux précieux servirent de monnaie chez les Hébreux comme chez d'autres peuples. Au temps d'Abraham on voit paraître déjà des

(1) *Apparatus criticus*, p. 780.
(2) *Essai d'une Introd. compl. à l'Apoc. de S. Jean*, 2e éd., p. 910.
(3) *Étud. et Crit. de Heidelberg*, ann. 1831, p. 750.
(4) Ch. 4, 4.

pièces d'argent servant de payement, à l'achat et à la vente, chez les marchands (כֶּסֶף עֹבֵר לַסֹּחֵר) (1). La valeur de ces pièces s'estimait d'après leur poids, ce qui leur fit donner le nom même des poids. C'est ainsi que chez les Hébreux les poids et les monnaies se confondent en quelque sorte. Le plus ancien poids et par conséquent la plus ancienne pièce de monnaie paraît avoir été la *késita* (קְשִׂיטָה), qui n'est nommée que dans Job, 42, 11; Gen., 33, 19, et Jos., 24, 32. Le mot signifie proprement un poids pesé, et par conséquent ne veut certainement pas dire, comme traduisent les anciennes versions, une brebis, mais plutôt une pièce d'argent d'une certaine valeur, qu'on ne peut plus estimer exactement. La pièce de terre qu'Abraham acheta d'Éphron ayant coûté 400 sicles (2), et celle que Jacob acheta des Hémorites 100 késitas (3), on a estimé que la késita valait 4 sicles (4); mais l'hypothèse que les deux pièces de terre avaient la même valeur est évidemment arbitraire. Le poids le plus habituel et la pièce de monnaie la plus commune se nommaient *sicle* (שֶׁקֶל, σίκλος), la moitié *beca* (בֶּקַע) (5), le quart *réba* (רֶבַע) (6), et la vingtième partie *gera* (גֵּרָה) (7). Les autres poids et monnaies ne sont que des additions de sicles, quoiqu'il faille encore distinguer entre le *sicle ordinaire* et le *sicle du sanctuaire*, car celui-ci est le double de celui-là. Il n'est pas fait mention expresse, il est vrai, de ce fait dans l'Ancien Testament; mais cela résulte des passages I Rois, 10 17, et II Paralip., 9, 16, d'après lesquels

(1) *Gen.*, 23, 13-16.
(2) *Ibid.*, 23, 16.
(3) *Ibid.*, 33, 19.
(4) Gesen., *Thesaur. ad voc.*
(5) *Lév.*, 38, 26.
(6) I *Rois*, 9, 8.
(7) *Exode*, 30, 13.

3 mines valent 300 sicles, tandis que, d'après Ézéchiel, 45, 12 (LXX), où il est question du sicle du sanctuaire, 50 sicles font 1 mine. Josèphe est de cet avis (1), ainsi que la tradition rabbinique (2). Il est vraisemblable aussi que le *sicle royal* (3), qui est nommé en opposition évidente, quoique non expresse, avec le sicle du sanctuaire, était le sicle ordinaire. Une *mine* (מָנֶה, μνᾶ) valait donc 50 sicles du sanctuaire, 100 sicles communs ; 60 mines faisaient un *talent* (כִּכָּר, τάλαντον) ; car, d'aprè l'Exode, 38, 25 sq., 301,775 sicles du sanctuaire font 100 talents et 1,755 sicles du sanctuaire, de sorte que 3,000 de ces sicles (= 60 × 50) font 1 talent.

Pour estimer la pesanteur et la valeur de ces poids et de ces monnaies, les rabbins sont partis du sicle, et ont comparé son poids à 320 grains de froment (4). Or il est facile de voir que c'est là une évaluation arbitraire, comme le point de comparaison, qui n'a ni exactitude, ni certitude. Les savants chrétiens, depuis Eisenschmid (5), partent ordinairement de la géra et prennent pour son poids celui de la fève du caroubier ; 20 de ces fèves pesant de 96 à 97 grains de Paris, ils ont estimé approximativement le sicle à 26 kreutzers (à peu près 92 centimes) (6). Mais c'est avec raison que Hussey (7), Böckh (8) et Bertheau (9) se sont prononcés contre cette appréciation ; car on ne peut admettre qu'on ait jamais

(1) *Antiq.*, III, 8, 2, 10.
(2) Conf. Bertheau, *Hist. des Israélites*, p. 20.
(3) II *Rois*, 14, 26.
(4) Conf. Maimon, *Constitut. de Siclis illustravit* Joh. Esgers, Lugd. Bat., 1718, p. 2 sq.
(5) *De Ponderibus et Mensuris vet. Rom., etc.*
(6) Jahn, *Archéol.*, I, 2, p. 49.
(7) *Essay on the ancient weights and money*, Oxford, 1836, p. 168.
(8) *Recherches métrologiques*, Berlin, 1838, p. 58.
(9) Loc. cit., p. 7.

pris pour base d'un système de poids et mesures régulier le poids variable d'une plante quelconque. Le mot גֵּרָה, géra (grain ou fève), doit probablement s'entendre de la forme qu'avait cette pièce de monnaie, tout comme le nom grec d'obole (ὀβελός) était pris de la forme d'une barre ou d'une aiguille qu'avait primitivement cette petite pièce de monnaie (1). Comme on a conservé beaucoup d'exemplaires des sicles hébraïques du temps des Machabées, il est naturel d'y chercher le moyen le plus sûr d'estimer le poids et la valeur de cette pièce de monnaie; car Simon, qui le premier des Machabées obtint des Séleucides le droit de frapper monnaie et en usa, ne prit pas pour base de son système celui des Ptolémées ou des Séleucides, mais restaura l'ancien système des sicles. « On ne pouvait attendre autre chose du restaurateur de l'État que le rétablissement du système dont la base était l'ancien et véritable sicle, le sicle de Jérusalem, de Jérusalem la Sainte, le sicle du sanctuaire, tel qu'il est désigné dans les Écritures, tel qu'il est prescrit par le Seigneur dans Ézéchiel (2). » Or le poids de ce sicle machabéen flotte entre 256 et 271 ½ grains de Paris (1 grain pèse près de 5 centigrammes); la plupart pèsent de 266 à 268; mais Böckh estime, en ayant égard au plus ancien système monétaire grec, le poids normal du sicle, par de bons motifs, à 274 grains de Paris, et Bertheau partage son avis. Or 4,400 grains de Paris valent 1 marc de Cologne (24 florins du Rhin), de sorte qu'on a la proportion 4,400 grains de Paris · 24 florins : : 274 grains de Paris : x, ce qui donne pour 1 sicle une valeur d'un peu plus de 1 florin 29 kreutzers, c'est-à-dire à peu près 1 florin ½ (le florin valant 2 fr. 14 centimes, cela porte le sicle à 3 fr. 21 centimes). La moitié de cette valeur est celle du sicle ordinaire, dont 100 font 1 mine. On a ainsi la valeur de la mine et du talent. A côté du sicle d'argent il y avait le sicle d'or, ayant cours non-seulement depuis le temps de David, comme l'affirment Jahn (1) et de Wette (2), mais, d'après le texte des Juges, 8, 26, de la Genèse, 24, 22, dès le temps des Juges et même d'Abraham; car le mot זָהָב de ces textes ne donne pas un sens net si on ne le complète par celui de שֶׁקֶל. Le sicle d'or peut donc, d'après cela avoir été aussi ancien chez les Hébreux que le sicle d'argent; ils étaient probablement d'un même poids, et par conséquent avaient une bien plus grande valeur. Quoique, d'après la Genèse, 23, 16, le sicle (et les autres pièces de monnaie) dussent porter une empreinte qui les faisait « recevoir de tout le monde, » on se demande si c'était réellement une monnaie frappée, c'est-à-dire marquée d'une empreinte qui servait de signe de reconnaissance. Le Talmud de Babylone parle déjà d'une monnaie de Jérusalem qui avait d'un côté l'empreinte de David et de Salomon et de l'autre celle de Jérusalem, et d'une monnaie d'Abraham qui d'un côté portait la figure d'un vieillard et d'une vieille femme (זקן וזקינה) et de l'autre celle d'un jeune garçon et d'une jeune fille (בחור ובתולה) (3); et, d'après le Talmud de Jérusalem, Abigaïl refuse l'obéissance à David parce que la monnaie du roi Saül a encore cours (4). Et, en effet, il existe des monnaies judaïques avec la figure de David, de Salomon, de Moïse et même d'Adam (5). Néanmoins la plupart des savants modernes, et parmi eux

(1) Bœckh, l. c.
(2) Ibid., l. c., p. 60.

(1) *Archéolog.*, I, 2, p. 47.
(2) *Archéol. hébr.-jud.*, p. 181.
(3) Baba Kama, fol. 97 b. Conf. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Vet. Test.*, I, 1013.
(4) Bertheau, l. c., p. 23.
(5) Eckhel, *Doctrina Numorum*, III, 456.

Böckh (1), se sont prononcés contre l'existence de monnaie monnayée chez les Hebreux avant la captivité de Babylone. Mais, alors même que les monnaies que nous venons de citer ne seraient pas authentiques et que ces assertions talmudiques seraient exagérées, il n'en reste pas moins vrai que le Talmud, ainsi que ces monnaies contestées, expriment une conviction, fondée sur la tradition, que les Hebreux avaient déjà, avant l'exil, de la monnaie monnayée. Un fait très-digne de foi, qui parle en faveur de cette opinion, c'est celui de Pheidon, roi d'Argos vers 750 avant J.-C., qui doit avoir frappé le premier de la monnaie, en suivant le système des poids et des monnaies des Phéniciens, dont il avait eu connaissance (2); par conséquent l'usage de la monnaie monnayée a dû être antérieur à cette époque chez les Phéniciens, et, par suite, très-vraisemblablement, chez les Hébreux leurs voisins. Ce qui confirme cette opinion, c'est que les Phéniciens, vu leur commerce déjà ancien et extrêmement actif, ne pouvaient guère se passer d'une monnaie courante, notamment de petites pièces, portant le signe du poids ou de la valeur, pour en faciliter l'usage et éviter les ennuis d'un pesage perpétuel (3).

Mais il n'est guère possible de déterminer en quoi consistait l'empreinte, si l'on ne veut pas admettre que Simon Machabée se conforma aux anciens usages, et permettre ainsi de juger des anciennes empreintes par celles de la monnaie machabéenne.

Les poids avec lesquels on pesait la monnaie sans empreinte, et souvent aussi, pour plus de sûreté, celle qui en avait, se nommaient אֲבָנִים (pierres), et étaient en effet en général des pierres, qu'on mettait dans sa bourse et qu'on appelait אַבְנֵי כִּיס (pierres de bourse) (1). Les fripons portaient double poids, les uns plus faibles pour vendre, les autres plus forts pour acheter (אֶבֶן וָאֶבֶן) (2).

Après l'exil, les Hébreux se servirent fréquemment des monnaies et des mesures étrangères et d'abord des monnaies persanes, immédiatement au retour de leur captivité sous la domination des Perses. A ces monnaies persanes appartiennent les *dariques* (דַּרְכְּמוֹן (3) ou אֲדַרְכֹּן (4), δαρεικός, dans le Talmud דרכין). Ce sont des monnaies d'or, qu'on fait ordinairement remonter à Darius Hystaspe, mais qui sont certainement d'une plus ancienne date, et qui ne reçurent leur nom de Darius que parce qu'il fit épurer l'or dont on se servait et qu'il en fit frapper une grande quantité (5). Peut-être même ce nom, rappelant simplement une origine royale, n'a-t-il aucun rapport avec Darius (Darjawu, Darjaweseh), et vient-il du persan, *dara, darab* (roi) (6). La darique porte d'un côté l'effigie d'un roi, de l'autre celle d'un archer, et vaut 2 drachmes d'or attiques ou 1 *chrysus* (χρυσοῦς), par conséquent à peu près 1 ducat ½ (8 florins 40 kr. du Rhin, c'est-à-dire 18 francs 52 centimes). Letronne évalue son poids ordinaire à 157 ¾ grains de Paris; toutefois le poids normal pouvait être de 164,4 gr. de Paris (7).

Après Alexandre le Grand les Juifs tombèrent alternativement sous la puissance syrienne et la domination égyptienne, et dès lors ce fut la monnaie grecque qui entra en circulation. C'est à cette monnaie qu'appartient le *statère*,

(1) Loc. cit., p. 56.
(2) Bœckh, l. c., p. 76.
(3) Bertheau, l. c., p. 21-23.

(1) *Proverb.*, 16, 11.
(2) *Deut.*, 25. 13; 28, 66, 65. *Prov.*, 20, 10, 23.
(3) *Esdras*, 2, 69, 8, 27. *Néhém.*, 7, 70.
(4) I *Paralip.*, 29, 7.
(5) Bœckh, l. c., p. 129.
(6) Conf. Winer, I, 292.
(7) Bœckh, p. 130. Bertheau, p. 29.

στατήρ, ou le τετράδραχμον, le δίδραχμον et la δραχμή. Le poids normal du statère était, d'après Böckh (1), 388,8 grains de Paris, la *didrachme* par conséquent de 194,4, et la *drachme* 97,2 gr. de Paris. La drachme pouvait donc valoir à peu près 26 kreutzer, c'est-à-dire 92 ou 94 centimes. Mais la drachme alexandrine pesait le double de la drachme attique (2).

Après la période de l'indépendance machabéenne, la Palestine tomba au pouvoir des Romains, et alors on fit usage de la monnaie romaine. C'étaient surtout des *deniers* qui circulaient (δηνάριον, *denarius*, Talm. דינר), avec l'effigie de la déesse Roma, et plus tard avec celle d'un empereur romain. Le denier était une monnaie d'argent qui pesait un peu moins qu'une drachme, mais qui dans le commerce avait la même valeur : *Drachma Attica... denarii argentei habet pondus* (3). Il est souvent question du denier dans le Nouveau Testament, par exemple Matth., 18, 28 ; 20, 2, 9, 13; Marc, 6, 37 ; 14, 5; Luc, 7, 41.

L'*as* (*asser*, ἀσσαρία) (4) était d'abord la dixième et devint plus tard la seizième partie d'un denier. Le *quadrans*, κοδράντης (5) était le quart d'un as, et le *lepton*, λεπτόν, la moitié d'un *quadrans* (6). La Mischna calcule ordinairement d'après la monnaie romaine, mais il y est aussi question de *sous* (זוז), quart d'un sicle (7), de *maha* (מָעָה), valant 4 as (8), et enfin de *perouta* (פְּרוּטָה), huitième partie d'un as (9).

On ne peut estimer que d'une manière partielle et peu sûre la valeur de l'argent chez les anciens Hébreux, parce qu'il est rarement question dans les Écritures du prix des marchandises, que ces prix diffèrent selon les temps de bon marché ou de cherté, et suivant la qualité des objets. Toutefois on peut conclure des prix indiqués que, dans les temps ordinaires, on obtenait à bon compte les objets de première nécessité. D'après le livre III des Rois, 7, 1, par exemple, un épha de fine farine coûtait 1 sicle, et un épha de seigle la moitié. Le prix légal d'un esclave était 30 sicles (1). C'est pour ce même prix que David achète une aire et le bœuf qu'elle renferme (2). Le revenu d'un vignoble de Salomon montait à 1,000 sicles (3). Plus tard on donnait à un laboureur 1 denier par jour (4), et on achetait un esclave instruit pour 1 talent (5). La Mischna (6) évalue à 1 mine le prix du sacrifice d'un taureau et des libations sacrées qui l'accompagnent, à 1 sicle celui d'un veau, à 2 celui d'un bélier, à 1 sicle celui d'un agneau. Le marbre votif phénicien découvert, il n'y a pas longtemps, à Marseille, bien antérieur sans aucun doute à la Mischna, évalue un taureau à 10 sicles, un bœuf ou un bélier à 5 sicles, un bouc ou une chèvre à 1 sicle (7).

Conf. Deyling, *de Re nummaria vett. Hebræor.*, dans les observ. III, n. 26, et dans Ugolini *Thesaur.*, XXVIII. —Waser, *de Antiquis Nummis Hebræorum*, Tigur, 1605. — Conring, *de Nummis Hebræorum paradoxa*, Helmst., 1657. — Reland, *Dissert V. de Nummis vett. Hebræorum*, etc., Traj., 1709. — Klemm, *de Nummis Hebræorum*. Tubing., 1730. — Bayer, *de Nummis*

(1) Loc. cit., p. 124.
(2) Winer, I, 324.
(3) Pline, XXI. 109.
(4) *Matth.*, 10, 29.
(5) *Ibid.*, 5, 26.
(6) *Marc*, 12, 42.
(7) Conf. Buxt., *Lex. Chald. ad voc.*
(8) Maaser Scheni, IV, 8.
(9) Kiddusch, I, 1.

(1) *Exode*, 21, 32.
(2) II *Rois*, 24, 24.
(3) *Cant. des cant.*, 8, 11.
(4) *Matth.*, 20, 2.
(5) Josèphe, *Antiquit.*, XII, 4, 9.
(6) Menachoth, XIII, 8.
(7) Movers, *les Sacrifices des Carthaginois*, p. 81.

Hebræo-Samaritanis, Valent., édit. 1781. — Wurm, *de Ponderum, Nummorum*..... Stuttg., 1821. WELTE.

ARGOB, nom qui désigne dans l'Ancien Testament :

1° Un capitaine israélite (1) ;

2° Une contrée au delà du Jourdain, qui appartenait, avant les temps israélites, au royaume de Basan (2), et depuis la conquête de Canaan à la tribu de Manassé (3). Au temps d'Eusèbe il y avait encore un endroit, à 15 milles romains de Gérasa, qui portait le nom d'Ergab ou d'Ergaba (4). Des traces de ce nom se sont conservées dans celui d'une montagne située dans ces contrées, et appelée Arcub Massalubie.

ARGUMENTATION. *Voyez* ALLÉGATION.

ARIANISME. *Voyez* ARIUS.

ARIBO (*Arbio, Arbo, Arbon* ou *Hæres, Cyrinus*, comme il se nomme lui-même dans des documents) fut le quatrième évêque de Freisingen, de 764 à 784.

Élevé par les soins de S. Corbinien, évêque de Freisingen, auquel on l'avait confié, et qui portait un tendre intérêt à l'enfant que, suivant la tradition, il avait sauvé des flots d'une rivière débordée, Aribo rendit de bonne heure des services à l'Église de Freisingen ; car, dès qu'il fut en âge, il fut nommé aux importantes fonctions de notaire de son couvent, fonctions qui lui permirent d'être utile à la noblesse et aux personnes qui avaient recours à son savoir dans les nombreuses formalités qu'exigeaient les affaires, et surtout au couvent lui-même par la surveillance des actes de donations qu'il rédigeait. Il fut nommé archiprêtre, puis premier abbé de Scharnitz. Après la mort de l'évêque Joseph, il fut élu à sa place et porta pendant vingt-trois ans avec gloire la mitre de S. Corbinien.

(1) IV *Rois*, 15, 25.
(2) *Deut.*, 4, 4, 13.
(3) III *Rois*, 4, 13.
(4) *Onomast.*, p. 395.

Un grand nombre de donations pieuses, dues à la confiance qu'il inspirait, eurent lieu sous son pontificat. Il fit transporter à Freisingen les ossements de S. Corbinien, qui jusqu'alors avaient reposé à Maïs, à côté de ceux de son ami S. Valentin, évêque de Passau, qu'après la prise de Maïs par les Lombards on avait transférés également à Trente et de là à Passau. La translation des reliques de S. Corbinien eut lieu en 738 ou 739, avec le consentement du chapitre et du duc Tassillon de Bavière, qui y assista.

En 772 (769) Aribo prit part à une diète (et non à un concile) à Dingolfing. Les noms des nobles qui furent présents à la diète ne nous sont point parvenus, mais on a conservé ceux des évêques et des abbés de Bavière qui s'y trouvèrent. On en voit les actes dans Binterim (1) ; ils donnent une idée toute particulière de l'époque et de la situation de l'Église. Aribo paraît aussi avoir assidûment assisté à des synodes diocésains et à d'autres réunions de son clergé ; la fondation de plusieurs couvents, la construction et la dédicace de diverses églises appartiennent à son épiscopat. Aribo et Virgile de Salzbourg étaient les conseillers intimes du duc Tassillon, qui, s'il les avait toujours écoutés, ne se serait pas exposé à une si triste destinée. Cf. Meichelbeck, *Hist. Frising.*, I, p. 64 sq. EBERL.

ARIENS. *Voy.* ARIUS.

ARIMATHÉE (Ἀριμαθαία), patrie de Joseph, membre considéré du sanhédrin (2), qui, croyant secrètement en Jésus (3), assista à son jugement (4) et veilla à ce qu'on lui donnât une sépulture honorable (5). Ce nom est, sans aucun doute, tiré de Rama (רָמָא = l'é-

(1) *Histoire des Conciles.*
(2) *Marc*, 15, 43.
(3) *Jean*, 19, 38.
(4) *Luc*, 23, 51.
(5) *Matth.*, 27, 57 sq. *Marc*, 15, 43 sq. *Luc*, 23, 50 sq. *Jean*, 19, 38.

minence) et a été confondu par quelques auteurs avec le Rama de la tribu de Benjamin, non loin de Gèba, par quelques autres avec le Rama de Samuël (רָמָתַיִם צוֹפִים); d'autres, au contraire, ont considéré le Rama de Samuël et celui de Gèba comme un même endroit et l'ont identifié avec Arimathée; enfin il y en a qui ont placé Arimathée non loin de Diospolis (Lydda). Ces derniers s'appuient sur S. Jérôme, qui, dans son *Épitaph. Paulæ*, dit entre autres choses : *Et Lyddam versam in Diospolim Dorcadis atque Æneæ resurrectione ac sanitate inclytam. Haud procul ab ea Arimathiam (sc. vidit), viculum Joseph qui Dominum sepelivit.*

D'après cela Arimathée serait le même endroit que Rama, près de Lydda, ou que le Ramla postérieur et actuel dans la plaine de Saron, à 32 kilomètres de Jérusalem. S. Luc nomme Arimathée une ville des Juifs (1), sans aucun doute parce qu'elle appartenait autrefois au territoire samaritain, conquis par les Juifs sous Jonathas Machabée (2). Au temps des croisades ce fut, avec Lydda, la première ville conquise par les croisés, et elle obtint un évêque, ainsi que Lydda. Philippe de Bourgogne y bâtit le grand couvent fortifié des Franciscains; les Templiers y construisirent l'église des Quarante-Martyrs, qui est aujourd'hui une mosquée. Arimathée a actuellement 800 habitants grecs et 2,000 mahométans.

ARISTÉE. *Voyez* VERSION ALEXANDRINE.

ARISTIDE, apologiste. Sous l'empereur Adrien, qui régna de 117 à 138, les ennemis du nom chrétien firent tout au monde pour exciter une persécution contre les fidèles, à la suite de celle de Trajan. Cependant il parut des hommes, comme Quadrat et Aristide, qui prirent

(1) 23, 51.
(2) I *Machab.*, 11, 28-34.

hautement la défense des Chrétiens et qui obtinrent d'Adrien l'ordre de suspendre la persécution. Aristide, né à Athènes, était un philosophe remarquable par son éloquence. N'ayant pu trouver dans le paganisme la satisfaction des besoins de son âme, il embrassa l'Évangile et présenta, comme nous l'avons dit, une apologie des Chrétiens à l'empereur Adrien. Elle est complétement perdue; mais ce qu'en dit S. Jérôme (1) : « *Aristides, philosophus, vir eloquentissimus, eidem principi (Hadriano) apologeticum pro Christianis obtulit, contextum philosophorum sententiis,* » nous apprend que ce qui caractérisait cette apologie c'étaient les preuves en faveur du Christianisme que l'auteur avait extraites des ouvrages des païens. D'après Usuard et Odo (huitième et neuvième siècles), Aristide aurait défendu la divinité de Jésus-Christ dans un discours prononcé devant l'empereur.

ARISTON, de Pella, en Palestine, était Hébreu de naissance, embrassa le Christianisme, et composa pour la défense de sa foi nouvelle un petit écrit intitulé : *Disputatio* (d'après S. Jérôme *Altercatio*) *Jasonis et Papisci.* Jason était un Juif converti au Christianisme; Papiscus, un Juif d'Alexandrie encore attaché à sa croyance. Jason lui prouve, d'après l'Ancien Testament, que les oracles des prophètes se sont réalisés dans la personne de Jésus de Nasareth; Papiscus naît à la foi et demande le baptême (2). Le païen Celse connaissait déjà le petit ouvrage d'Ariston et en parle dédaigneusement, tandis qu'Origène en parle avec faveur et le défend (3). Eusèbe (4) tire d'Ariston une

(1) Hieron., ep. 83, *ad Magnum.*
(2) *Voy.* Maximi *Scholia in Dionys. Areop. de Mystica theolog.*, ep. I, t. II. *Opp. Cypr. in App.*, edit. Venet., 1758, p. 1031-1057.
(3) *Contr. Celsum*, t. I, liv. IV, p. 544, édit. Delarue.
(4) *Hist. eccl.*, IV, 6.

notice historique de la ruine de Jérusalem sous l'empereur Adrien. S. Jérôme ne fait pas mention de l'écrit d'Ariston dans son catalogue, mais il le cite deux fois ailleurs (1), sans paraître en avoir connu l'auteur ou du moins sans le nommer. S. Maxime est le premier qui parle d'Ariston comme auteur; il dit que Clément d'Alexandrie, dans le sixième livre de ses Hypotyposes, attribue à S. Luc l'écrit d'Ariston. Dans le supplément des œuvres de S. Cyprien on trouve une préface au livre d'Ariston d'un certain Celse, qui dit avoir traduit Ariston en latin et dédié sa traduction à l'évêque Vigile. Nous ne possédons ni le texte grec ni la version latine; nous n'avons que la préface de Celse, qu'il ne faut pas confondre avec Celse le païen. Le petit écrit d'Ariston paraît avoir été rédigé vers l'an 140. GAMS.

ARISTOTÉLISME, PHILOSOPHIE SCOLASTICO-ARISTOTÉLICIÉNNE. On entend par aristotélisme la philosophie née de l'alliance spéciale de la scolastique et de la doctrine péripatéticienne. Malheureusement le mot scolastique n'a pas un sens nettement déterminé. Ritter dit avec raison que c'est un nom de parti, dont on ne s'est servi qu'après le moyen âge pour désigner tout ce qui appartient à l'École. On entend encore par là tout ce qui appartient à la culture savante du moyen âge; mais quelles sont les limites de cette période? où commence-t-elle? où s'arrête-t-elle?

S'il est difficile de marquer l'époque où l'Aristotélisme scolastique naît et meurt au moyen âge, une autre difficulté résulte de ce que l'aristotélisme a, de fait, existé bien avant le moyen âge dans l'Église grecque, au temps de la philosophie des Pères. Malgré cette incertitude, et abstraction faite des époques, on peut dire qu'en lui-même l'aristotélisme scolastique n'est autre chose qu'un système de philosophie fondé à la fois sur les idées d'Aristote et sur les principes du Christianisme.

La philosophie scolastico-aristotélicienne n'est donc ni une pure résurrection d'Aristote, indépendante de toute espèce d'alliance avec les doctrines chrétiennes, ni un philosophisme purement chrétien, original et indépendant de toute influence païenne, comme le système de Scot Érigène ou le mysticisme du moyen âge, ni le platonisme chrétien des Pères, ni le péripatétisme mixte, semi-philosophique et semi-religieux, des néo-platoniciens et des Mahométans. Enfin elle ne peut être confondue avec la théologie scolastique, qui sépare expressément son domaine de celui de la philosophie. L'aristotélisme scolastique, ainsi isolé de toutes les doctrines avec lesquelles on serait tenté de le confondre, ne peut cependant être compris qu'autant qu'on le rapproche des divers systèmes que nous venons de nommer; car la philosophie scolastico-aristotélicienne est une production mixte, sur laquelle toutes les doctrines mentionnées ont eu une influence plus ou moins favorable ou fatale.

Si nous cherchons la loi générale du développement de la philosophie chrétienne, nous trouvons que, ce qui devait attirer avant tout l'attention de l'esprit chrétien spéculatif, c'était le fait de la Révélation chrétienne. Voilà pourquoi, dans les premiers siècles de l'Église, les têtes spéculatives s'occupèrent surtout du dogme. Il en fut de même au commencement du moyen âge, et de là les Sommes théologiques, telles que les *Sentences* de P. Lombard qui parurent à cette époque. Dès que la pensée humaine, guidée par la foi, soutenue par l'autorite, se fut identifiée avec le Christianisme, il était naturel que, parvenue à une certaine maturité par la connaissance historique du dogme, la raison

(1) *Quæst. Hebr. in Genesin, sub. init.; ep. ad Gal.*, II, 2, 14.

cherchât à comprendre le dogme établi de fait; de là le besoin d'étudier et d'élaborer systématiquement ce qui était dogmatiquement admis, historiquement prouvé. Le besoin de science inné à l'homme, qui le pousse instinctivement vers l'étude de la nature, dut venir en aide à la tendance philosophique; l'un et l'autre fortifièrent la raison en elle-même et l'amenèrent à une certaine indépendance vis-à-vis de la Révélation, et dès lors, dans la marche progressive de la philosophie, une double voie s'ouvrit devant elle : ou la raison pouvait chercher à établir le système scientifique d'une manière indépendante, ou elle s'attachait, comme la théologie elle-même, à des autorités préexistantes. Cette dernière voie était la voie normale, et dans cette voie la philosophie de Platon et celle d'Aristote s'offraient d'elles-mêmes, car elles étaient de tous les systèmes philosophiques les plus autorisés et les plus répandus. Le Christianisme, en s'appropriant ces deux systèmes, suivit la marche qu'avait prise le monde païen; car, de même que la philosophie platonicienne avait été connue et adoptée dans le monde avant la doctrine péripatéticienne, de même, dans les deux principales phases du développement de la philosophie scolastique, le platonisme précéda l'aristotélisme. Le caractère de chacune de ces philosophies détermina le moment de leur prédominance successive : la doctrine platonicienne s'adaptait mieux, par l'ardeur et l'essor de ses idées, à la période productive de l'esprit chrétien; la doctrine aristotélicienne, plus abstraite et plus dialectique, convenait davantage à la période systématisante. Aussi les Pères scolastiques accueillirent d'abord le platonisme, et, lorsqu'ils adoptèrent à son tour l'aristotélisme, ce ne fut pas d'une manière absolue et servile. Il n'y eut jamais dans l'histoire de la philosophie chrétienne un système purement aristotélique.

D'ailleurs, et ceci ressort également du caractère opposé des deux princes de la philosophie, la philosophie platonicienne parut, dans l'ensemble de ses idées, telles qu'elles se trouvent exposées sous leur forme populaire dans le Timée, beaucoup plus favorable à la théologie chrétienne que le système du Stagirite, qui exprimait d'une manière plus rigoureuse et plus explicite le naturalisme païen. On pouvait, par conséquent, estimer Aristote comme dialecticien, mais on s'attachait davantage à Platon comme métaphysicien. En outre, ceux chez qui l'idée chrétienne ne s'était pas encore complétement incarnée risquaient d'affaiblir ou de perdre leur foi par l'usage exagéré de la dialectique d'Aristote, par l'étude de sa physique et de sa métaphysique, et cette crainte contribua beaucoup à rendre l'Église très-prudente dans l'usage de la philosophie d'Aristote. De plus, la manière même dont Aristote se révéla, pour ainsi dire, au moyen âge est importante à remarquer. Ce ne fut pas un Aristote pur qu'on connut d'abord, mais un Aristote défiguré par des commentateurs grecs, néo-platoniciens et arabes; ce ne fut pas non plus un Aristote complet qui parut tout d'un coup comme une théorie achevée en face du Christianisme, mais un Aristote partiel, qui s'infiltra peu à peu, pour ainsi dire par pièces et par morceaux, sans qu'on s'aperçût de l'empire qu'il prenait sur les esprits.

Ainsi, au fond, ce ne fut pas à Aristote même ou au philosophe connu sous ce nom que la raison chrétienne s'attacha, mais bien à une philosophie logique ou dialectique favorable au développement de la raison, utile à l'humanité, et qui s'était déjà assimilé les éléments les plus divers, et surtout ceux qui se rapprochaient le plus du Christianisme. C'est un point de vue qu'il ne faut pas oublier dans la solution de la question difficile

et obscure concernant les rapports de la philosophie naissante et de la théologie systématique qui se développait en même temps. En effet, il s'agit de savoir si, dans la philosophie scolastico-aristotélicienne, il pouvait se constituer une métaphysique scientifique indépendante de la théologie, comme s'étaient évidemment formées, et organisées d'une manière indépendante, la dialectique, les mathématiques, l'astronomie et la physique. Si l'on pose d'une manière absolue la question : La métaphysique s'est-elle formée la première comme science? la réponse est négative. Mais cette réponse peut être affirmative sous d'autres rapports. La métaphysique existait, puisqu'il y avait une métaphysique aristotélicienne; on l'étudia d'abord historiquement, puis d'une manière critique et spéculative. A ce point de vue elle était certainement distincte de la théologie; mais, d'un autre côté, cette spéculation métaphysique était dans un rapport intime avec la théologie, et cela doublement: d'abord par la foi qui l'avait pénétrée de toutes parts, et ensuite par la nécessité où était la théologie, en tant que science spéculative, de plonger elle-même dans les profondeurs de la métaphysique dialectique.

Ce fut donc quelque chose de nouveau que le développement de cette théologie spéculative ou de cette haute philosophie chrétienne, embrassant l'ancienne philosophie dans son sein, et la considérant, non comme l'apogée de la spéculation philosophique, mais comme un degré préparatoire. Il serait tout à fait contraire à la vérité de ne voir dans ce rapport entre la théologie et la philosophie s'embrassant l'une l'autre qu'un lien extérieur et fortuit, et dans la dépendance et la subordination de la philosophie qu'une situation contrainte et involontaire : ce fut, au contraire, durant la floraison de la scolastique, un rapport absolument intime, vivant et libre. Considérée de ce côté, la portée historique de la philosophie scolastico-aristotélicienne est immense; car elle nous montre, dans le domaine de la pensée, la contre-partie de ce qui avait eu lieu dans le domaine des faits, c'est-à-dire la victoire du Christianisme sur le paganisme. L'Église avait remporté la victoire dans le monde politique et social; la philosophie scolastico-aristotélicienne acheva ce triomphe dans la sphère intellectuelle, non pas tant par elle-même que par son union avec la théologie spéculative, en démontrant péremptoirement que le Christianisme était conforme à la raison, et pouvait par là même utilement admettre dans son sein le produit le plus élevé du paganisme, sa métaphysique. Le domaine de la philosophie proprement dite fut également agrandi par là; ses idées s'élargirent, et, la théologie devenant le complément et comme l'apogée de la philosophie, celle-ci atteignit le but auquel les anciens avaient vainement aspiré : elle devint la sagesse pratique de la vie. Jamais par elle-même, comme science purement spéculative, et sans la théologie, elle n'aurait atteint aussi pleinement, aussi sûrement, ce but véritable du travail de la pensée humaine, ce terme réel des labeurs de l'intelligence.

Il s'agit maintenant de montrer en détail comment l'idée générale de la philosophie scolastico-aristotélicienne se développa dans le cours de l'histoire; à cet effet, et pour mettre de l'ordre dans l'exposé de cette riche matière, nous parlerons :

I. Des idées et des écrits d'Aristote, en tant que les uns et les autres se rapportent à notre sujet ;

II. De la destinée de la philosophie aristotélicienne dans l'ancienne Église ;

III. De cette destinée dans l'Église d'Occident au moyen âge.

I. Aristote (né en 384, à Stagire, en Macédoine, mort en 322 av. J.-C.),

disciple de Platon, dont il se sépara plus tard, précepteur d'Alexandre le Grand, est un des auteurs les plus féconds et le plus subtil penseur qui ait jamais existé. Les circonstances particulières dans lesquelles il vécut, et qui lui permirent de se créer une grande bibliothèque, de réunir de magnifiques collections d'histoire naturelle, et de se livrer à toutes sortes de recherches scientifiques, historiques et politiques, furent extrêmement favorables au plan qu'il avait conçu de former de toutes les sciences un tout unique. Ce fut surtout à la logique, à la dialectique et aux sciences naturelles qu'il rendit d'immenses services, et ce résultat était conforme à sa méthode, méthode qu'on ne peut véritablement apprécier qu'en la comparant à celle de Platon dans la théorie des idées.

Tandis que, selon Platon, les idées, prototypes éternels des choses, constituent l'essence vraie de ces choses, et ont en elles-mêmes un être absolument indépendant de l'existence même des individus, Aristote trouve l'être dans l'individu et fait des individus la base de l'universel. Tout dans Aristote dépend de ce principe métaphysique que « la connaissance de l'universel résulte de celle de l'individuel. » Outre ce principe, qui appartient à sa dialectique et à sa logique, les propositions métaphysiques d'Aristote sur les principes relatifs et le principe absolu des choses, ses théorèmes physiques sur l'ensemble de la nature, ses déductions psychologiques et pneumatologiques, et enfin ses conclusions morales sur le but final de l'homme, ont une grande portée dans l'histoire de la philosophie. Nous résumerons ces principales idées, relatives à notre sujet, dans les propositions suivantes :

« Tout ce qui existe est matière et forme ; c'est là le substratum unique de la réalité des choses et leur principe principiant. La matière doit-elle se réaliser actuellement par la forme, il faut qu'à cette matière, indifférente en elle-même, se joigne une cause motrice. Comme tout ce qui est réel a besoin d'une cause motrice, si l'on ne veut pas admettre une série infinie de causes, ce qui rendrait la science impossible, il faut qu'il y ait une première cause absolue, qui, immuable en elle-même, meut le fini. Cette première cause est en même temps le but absolu, le désirable sans désir ; et, comme la cause et le but ne sont, au fond, que divers côtés de la forme, on peut définir la première cause la forme absolue, ou, ainsi que nous dirions dans notre langage moderne, l'idée absolue. Cet absolu est Dieu, la pensée pure se pensant elle-même. Dieu n'est pas créateur ; il n'est que l'éternel moteur d'une matière également éternelle ; le monde est par conséquent éternel comme Dieu.

« Mais Dieu ne meut pas le monde immédiatement, il le meut par des causes finies. Les causes les plus rapprochées de lui sont les corps célestes ; Dieu est dans leur orbite, et c'est pourquoi leur mouvement est le plus rapide de tous, et c'est par eux qu'il agit sur la terre et sur ce qui vit à sa surface. En termes scolastiques, ce gouvernement divin ne s'étend qu'au général, et non à l'individuel, spécialement quant aux choses sublunaires.

« L'âme qui meut le corps est un principe nutritif et sensitif ; se nourrir et sentir sont les deux moments de son existence. En elle-même elle se distingue en une partie passive, se rapportant aux choses sensibles, et une partie active, qui est la raison même, seule capable de l'universel. La raison est le principe des idées ; elle est éternelle et immortelle, comme Dieu, ou plutôt elle est la pensée divine elle-même (1). Quant à l'immortalité de

(1) C'est à ce point que se rattachèrent plus tard de vives discussions sur les rapports de la raison passive et de la raison active, concer-

l'âme, c'est dans l'individu que la raison active, s'unissant à la raison passive et mortelle, acquiert la conscience individuelle, la mémoire, etc.; à la mort la raison passive disparaît, et dès lors il ne peut pas y avoir d'immortalité individuelle.

« En définitive, la pratique est subordonnée à la théorie, but suprême auquel aspirent l'homme et l'humanité. »

Les écrits d'Aristote, dont se sont généralement servis les scolastiques, sont les suivants, d'après la division de Buhle :

1° Les œuvres *logiques*, sous le titre général d'*Organon*; elles comprennent le livre des Catégories, idées fondamentales de toutes sciences; le livre des Jugements, *de Interpretatione;* les deux Analytiques, *Analytica priora et posteriora*, c'est-à-dire la doctrine des conclusions et de la science; la Logique ou la doctrine de la dialectique et des idées générales auxiliaires, et enfin le livre des Sophismes, *de Sophisticis Elenchis*. Il faut ajouter les trois livres de la Rhétorique.

2° Parmi les œuvres de *physique*, *Auscultationes physicæ* (chez les scolastiques *de Physico Auditu*), l'œuvre principale sur les principes de la nature; sur l'espace, le temps et le mouvement; *de Cœlo*, ou du mouvement des corps célestes; *de Generatione et Corruptione*, et *Meteorologica :* le premier, de l'apparition et de la disparition des phénomènes naturels; le second, des phénomènes atmosphériques.

3° Les ouvrages mixtes d'*histoire naturelle*, d'*anthropologie* et de *psychologie*, savoir : *Historia animalium; de Animalium incessu, de Communi Animalium Motione* (*de Communi Motu Animalium*, chez les scolastiques); *de Anima, de Sensu et Sensili* (*sensato*), *de Memoria et Reminiscentia, de Somno et Vigilia, de Insomniis, de Divinatione per somnum; de Longitudine et Brevitate vitæ : de Juventute et Senectute; de Respiratione et Spiritu* (*de Inspiratione et Respiratione*).

4° Les *œuvres métaphysiques*, qui traitent du souverain principe, qu'il nomme philosophie première.

5° Les *œuvres morales*, *Ethica ad Nicomachum; Magna Moralia : Politica, Œconomica*, c'est-à-dire science de la politique, de la jurisprudence et des finances. — Nous n'avons pas à mentionner ici les œuvres qui traitent de poétique, d'histoire, etc.

II. L'histoire d'Aristote dans les premiers siècles de l'Église est comme l'abrégé de sa destinée dans la période scolastique; elle n'en diffère qu'en ce que la scolastique fut infiniment plus favorable à la dialectique d'Aristote que ne l'avait été la patristique. Dans l'Église ancienne, l'étude et l'amour de la dialectique aristotélicienne prédominèrent longtemps chez ceux que leurs opinions particulières, favorables à un certain rationalisme, avaient fait rejeter par l'Église. Ainsi on reprochait déjà aux Artémonites (1) de s'adonner plus volontiers à l'étude d'Aristote qu'à celle des saintes Écritures. Eusèbe, parlant de cette prédilection pour la dialectique aristotélicienne, dit de ces hérétiques : « Ils ne s'inquiètent pas de ce que les saintes Écritures disent de lui (du Christ), mais ils cherchent avec un zèle incomparable par quelle figure syllogistique ils pourront fortifier leurs doctrines impies. Lorsqu'on leur cite un passage de l'Écriture, ils demandent si on peut le réduire en une conclusion catégorique ou disjonctive (*conjunctam aut disjunctam*.» Toute leur manière de penser, leur foi même prouvait qu'ils étaient infectés de paganisme.

nant la question de savoir si c'est par le dehors ou non que l'un arrive à l'autre.

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

« Ils parlent de la terre, ajoutait Eusèbe, comme s'ils venaient de la terre (1). » — Les anoméens, disciples d'Eunomius, sont également nommés par les Pères « les nouveaux aristotéliciens » ; et ils allaient plus loin que la dialectique d'Aristote en prétendant posséder dans l'idée de l'incréé une connaissance adéquate à Dieu même (2). Les philosophes chrétiens de l'Église grecque ne surent pas se rendre maîtres, comme ceux de l'Occident, de la philosophie aristotélicienne, circonstance qui empira son influence. Toutefois, le crédit d'Aristote commença à s'établir du quatrième au cinquième siècle. Cette époque s'intéressa vivement aux recherches physiques et psychologiques dans lesquelles Aristote, est plus fort que Platon ; en même temps la philosophie néo-platonicienne prit un nouvel essor, et dans la comparaison qu'elle fit entre Aristote et Platon elle donna la préférence au premier. Le néo-platonisme provoqua un grand nombre de commentaires sur Aristote et le mit par conséquent plus à la portée des philosophes chrétiens, et il en arriva à cet égard à peu près ce qui advint plus tard dans les rapports des scolastiques et des philosophes arabes. Le commentaire le plus célèbre sur Aristote fut celui de Porphyre ; on se servit pendant tout le moyen âge de son *Introduction aux Catégories*, ainsi que des commentaires antérieurs de Galien et d'Alexandre d'Aphrodisias. Parmi les aristotéliciens chrétiens de cette époque se distingua Némésius ; évêque d'Émesse, 400 ans après J.-C., dont l'ouvrage *sur la Nature de l'âme* se rattache à l'anthropologie d'Aristote et fut estimé parmi les œuvres de la philosophie chrétienne. D'autres, au contraire, comme Énée de Gaza (vers la fin du cinquième siècle) et Zacharie le scolastique (dans la première moitié du sixième siècle) se tournèrent contre Aristote, combattirent notamment sa doctrine de l'éternité du monde et se rapprochèrent de Platon. Mais le plus important des aristotéliciens chrétiens de ce temps fut Jean Philoponus, qui se surnomma lui-même le grammairien (*grammaticus*), et vécut, à ce qu'on croit, dans la première moitié du sixième siècle. Réfutant d'abord la prétention des néo-platoniciens, qui avaient intérêt à soutenir l'accord de Platon et d'Aristote pour donner plus d'autorité à la philosophie contre le Christianisme, il attaqua ensuite le platonisme lui-même et se rattacha, au risque et péril de la foi chrétienne, au Stagirite. On cite, comme points caractéristiques de sa doctrine, qu'il admettait trois âmes dans l'homme, et que, se méprenant sur la doctrine d'Aristote à cet égard, il faisait de ces trois âmes autant de substances différentes. Pour sauver l'immortalité de l'âme contre Aristote, il laisse vivre l'âme animale après la mort, mais il s'égare de plus en plus en prétendant que la séparation est permanente et que l'âme animale seule est punie. Il fut malheureux aussi dans l'application de sa philosophie à la foi en la résurrection des morts. Parce que l'ancienne forme est détruite, dit-il, il faut aussi que la matière soit anéantie et qu'un corps nouveau soit créé. Il combat l'éternité, mais il conserve l'idée de Dieu ; il arrive à celle de la Trinité et tombe dans le trithéisme, en appliquant aux rapports des personnes avec leur être la doctrine aristotélicienne de la substantialité, qui n'appartient qu'aux individus. On voit que ce n'est pas là encore la force spéculative du moyen âge, qui sait pénétrer

(1) *Hist. ecclés.*, V, 27.

(2) Conf. *Dogmatique catholique* du docteur Kuhn, I, 2, p. 369, obs. 2, où sont rapportés les jugements des Pères de l'Église à ce sujet. Les textes concernant les rapports des Pères avec la philosophie d'Aristote dans : Launoy, *de Varia Aristotelis in Acad. Par. Fortuna*, *Opp. omnia*, Col., 1732, t. IV, p. 175 sq., sont aussi très-importants.

dans la profondeur des anciens philosophes sans affaiblir en rien la foi. Cette insuffisance se remarque aussi dans Jean Damascène, le théologicien scolastique des Grecs; il connaît et met en usage la dialectique aristotélicienne dans l'ἔκθεσις τῆς πίστεως, qui est son système théologique; mais il s'en faut de beaucoup qu'il aille au fond de la doctrine d'Aristote comme les scolastiques de la bonne époque.

III. La philosophie chrétienne fut plus féconde et exerça une influence plus durable parmi les races germaniques de l'Église d'Occident. L'ancienne civilisation classique avait disparu dans la tempête de l'invasion des peuples. On comprend facilement que les premiers temps qui suivirent ces puissants mouvements des nations ne furent pas favorables à la philosophie. L'Église, au sein de laquelle celle-ci devait naître, avait encore à lutter contre les barbares pour elle-même, et, quand elle fut assurée de son existence, il fallut songer à constituer la vie politique et sociale des peuples avant de songer à satisfaire les besoins de leur vie intellectuelle. Ce temps de fermentation première précéda l'époque carlovingienne. Lorsque l'empire frank se constitua, les premières lueurs de la philosophie chrétienne proprement dite apparurent. Les obstacles contre lesquels elle eut à lutter provenaient d'abord de l'absence des moyens de communication de peuple à peuple; de là, par exemple, l'ignorance de la langue grecque, qui dura pendant presque tout le moyen âge à peu d'exceptions près; de là aussi ce fait remarquable que les périodes de la philosophie du moyen âge sont nettement déterminées par la connaissance de plus en plus étendue des ouvrages de la philosophie ancienne, et principalement de ceux d'Aristote. Ces obstacles résultaient ensuite et principalement de la barbarie où vivaient encore la plupart des peuples convertis au Christianisme; il fallut avant tout en faire des disciples; il fallut les arracher à leur ignorance concernant la nature et la société.

Mais cette barbarie même et cette ignorance des races nouvellement converties permirent à leur pensée jeune et fraîche de prendre un essor vigoureux et original, et les disposèrent merveilleusement à admettre tout ce qui est surnaturel, et par conséquent à se soumettre à une religion révélée.

C'est de là que part non-seulement la théologie du moyen âge, mais encore sa philosophie propre. L'intérêt théologique, qui dut d'abord naturellement se tourner vers la tradition et les collections, se porta bientôt vers la dialectique, et c'est pourquoi la première période de la philosophie aristotélico-chrétienne dans le moyen âge, allant de la fin du dixième siècle au commencement du douzième, fut principalement et presque *uniquement* dialectique. Les circonstances extérieures favorisèrent les tendances intérieures. Les couvents avaient sauvé, au milieu du bouleversement des invasions, bien des semences généreuses, d'où devait bientôt germer une civilisation liberale. Les œuvres de Cicéron, de Lucrèce, de Senèque et d'autres classiques étaient à cette époque généralement connues, elles répondaient, ainsi que les Pères, et notamment S. Augustin, à bien des questions philosophiques et en faisaient naître de nouvelles à chaque pas. Une traduction de Boëce avait surtout répandu l'*Organon* d'Aristote; puis on étudia le livre des *Catégories* et celui des deux *Analytiques*; plus tard, vers le milieu du douzième siècle, comme le prouve M. Cousin, les autres ouvrages logiques d'Aristote et l'*Introduction* de Porphyre *aux Catégories*. On possédait en outre une sorte de Compendium des principes aristotéliciens, probablement traduit par Boëce, et enfin le *Timée* de Platon. Peu à peu à cette étude

des classiques et d'Aristote se joignirent des connaissances mathématiques, astronomiques et physiques, acquises et accrues par le commerce de quelques savants avec les Arabes, chez lesquels ces sciences étaient alors très-florissantes. Ce fut de tous ces eléments que se composa la philosophie de la première période, comprenant d'abord la dialectique, puis une sorte de métaphysique platonicienne qui s'identifiait avec la théologie, ensuite les mathématiques, l'astronomie et la physique, qui se confondait encore avec la science médicale. Ce que nous avons dit précédemment de la divergence de Platon et d'Aristote sur la théorie des idées fait comprendre comment tous les efforts philosophiques de cette époque se concentrèrent dans la controverse des *réalistes* et des *nominalistes*.

Deux hommes se signalèrent surtout à cette occasion; ce furent, au dixième siècle, Gerbert, chez lequel on sent déjà des traces de la direction dialectique; au onzième siècle, Roscelin, qu'on désigne ordinairement comme le père du nominalisme.

La question qui s'agitait entre le nominalisme et le réalisme était celle-ci : « Les idées universelles de genres et d'espèces sont-elles réelles en elles-mêmes, indépendantes de l'individu et de la pensée, ou bien les choses individuelles sont-elles seules réelles, et les idées universelles ne sont-elles que des notions de la raison, des abstractions de l'esprit, tirées des choses individuelles ? » — Les nominalistes soutenaient cette dernière opinion, les réalistes la première. On ne peut pas démontrer historiquement que le feu de cette controverse ait été précisément allumé par la doctrine aristotélicienne ; mais, en tous cas, il faut admettre qu'Aristote fut dès l'abord d'une véritable importance dans cette question, et d'une grande portée, non-seulement pour la théologie, mais encore pour les rapports de la théologie avec la philosophie ; car le nominalisme enlevait presque toute valeur sérieuse à la philosophie en niant la réalité des idées de la raison, et en étant par conséquent obligé de restreindre toute la connaissance naturelle à l'expérience, tandis que le réalisme chrétien tirait un bien meilleur parti de la philosophie en accordant à la raison une sphère de connaissance propre, et en se faisant un devoir d'apprécier et d'honorer la métaphysique païenne. C'est pourquoi la victoire du réalisme fut décisive pour la philosophie du moyen âge, tout comme, par contre, la victoire postérieure du nominalisme fut le commencement de la décadence philosophique.

Roscelin avait appliqué ses vues dialectiques au dogme de la Trinité ; il fut accusé de trithéisme, et le concile de Soissons de 1092 l'obligea de se rétracter. Anselme, archevêque de Cantorbéry, l'inventeur de la preuve ontologique, défendit le réalisme ; on le nomma le père de la scolastique pour avoir repris la proposition de S. Augustin : *Fides præcedit intellectum*, sous la forme nouvelle : *Credo ut intelligam*. Guillaume de Champeaux poussa le réalisme à l'extrême en soutenant que chaque individu renferme en lui-même l'universel entièrement et substantiellement, de telle sorte que les individus d'une espèce ne diffèrent entre eux que par le nombre des accidents, tandis que Roscelin ne voulait voir dans l'universel que la collection abstraite des individus.

Un autre philosophe qui eut de l'influence sur son temps fut Adélard, de Bath, célèbre par de grands voyages, durant lesquels il avait amassé de nombreuses connaissances en mathématiques, en médecine et en astronomie. Il avait appris l'arabe des Arabes eux-mêmes; il avait une prédilection spéciale pour leur philosophie, qu'il fit connaître aux Chrétiens. Il traduisit Euclide, et

résuma tout le fruit de son érudition dans son livre intitulé *Quæstiones naturales*, comme dans un autre traité, *de Eodem et Diverso*, il exposait ce qu'on entendait de son temps par philosophie. La philosophie y est personnifiée, et mène à sa suite les sept arts libéraux, le *trivium* et le *quadrivium :* la grammaire, la dialectique, la rhétorique, l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie. Quant à la théorie des idées, il donnait la préférence à Platon sur Aristote.

Nous trouvons à côté d'Adélard, dans le même esprit et la même tendance, Constantin l'Africain, qui acquit également en voyageant toutes sortes de connaissances linguistiques, mathématiques, etc., et contribua beaucoup à répandre les arts libéraux par ses traductions du grec et de l'arabe (entre autres œuvres celles de Galien), par le savoir qu'il naturalisa au couvent du mont Cassin. Le dialectitien qui obtint le plus de renommée à cette époque fut sans contredit Abélard, qui, toutefois, brilla plutôt comme un météore éphémère qu'il n'exerça une influence réelle et durable sur son siècle. Quelque admirateur qu'il fût d'Aristote quant à la dialectique, Abélard préférait la métaphysique de Platon. Enflé de son talent dialectique, il en fit un usage immodéré en théologie, et s'attira par là beaucoup de contradictions, et notamment les reproches de S. Bernard, qui dit de lui : « De tout ce qui est au ciel, de tout ce qui est sur la terre, je ne sais rien qu'il ne prétende savoir. »

Cette première période est close par Jean de Salisbury († 1180), qui sous beaucoup de rapports tient le premier rang parmi ceux que nous avons nommés. Il possédait, autant qu'on le pouvait de son temps, les auteurs classiques et les philosophes; il connaissait les ouvrages logiques d'Aristote et l'Introduction de Porphyre. Ce qui le caractérise, c'est qu'il adopte complétement la dialectique d'Aristote, jusqu'à risquer de favoriser le nominalisme, quoiqu'il soit d'ailleurs favorable aux idées platoniciennes. Du reste il n'attache pas une trop grande importance à la connaissance philosophique; il préfère suivre la Révélation. Il réprouve déjà les écarts de la dialectique, la personnifie dans la figure d'un de ses chauds défenseurs, qu'il nomme Cornificius, et en fait l'objet d'une satire spéciale dans son *Metalogicus*. Il est évident que nous n'avons encore, dans tout ce qui précède, que les commencements de la philosophie aristotélico-scolastique; elle ne prend son véritable essor qu'au treizième siècle, qu'on peut regarder comme l'époque véritable de sa floraison. Cet essor fut surtout déterminé par la connaissance de la philosophie aristotélico-arabe qui se répandit alors. Les croisades y contribuèrent pour leur part, et principalement l'empire latin de Constantinople, qui fit passer maints trésors de l'ancienne philosophie en Occident.

Les Arabes d'Orient, dès le commencement du neuvième siècle, avaient adopté la civilisation grecque des peuples qu'ils avaient vaincus, et les Syriens avaient été les intermédiaires de cette civilisation par leurs traductions. Elkindi avait acquis une célébrité particulière. Les études mathématiques et physiques qui attirèrent l'attention des Arabes les amenèrent naturellement à l'étude de la philosophie grecque et à celle d'Aristote en particulier. Les plus remarquables aristotéliciens arabes furent, en Orient: 1° El Farabi (connu sous le nom d'Alpharabius), du Turkestan, qui florissait au commencement du dixième siècle : sa traduction de l'*Organon* d'Aristote et une espèce d'encyclopédie qu'il composa furent très en usage parmi les scolastiques; 2° Ibn Sina

(Avicenne), le plus fécond de tous les Arabes, qui vécut à peu près un siècle plus tard : il traduisit et commenta presque tous les ouvrages d'Aristote ; c'est de ses traductions surtout que le moyen âge se servit.

Un autre intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, quant à la littérature aristotélicienne, fut, une génération plus tard, El Gazali (Algazel), né vers l'an 1060. Son mysticisme pratique, ayant quelque rapport avec le néo-platonisme, lui donna de l'influence même sur les affaires politiques de l'empire arabe. Un de ses disciples renversa en Espagne et en Afrique la domination des Almoravides, hostiles à la science, et implanta ainsi la philosophie aristotélicienne en Occident. Les sciences mathématiques et physiques, qui y étaient déjà florissantes, donnèrent à la philosophie aristotélicienne, adoptée avec grande faveur, une tendance empirique et un caractère matérialiste, et par là même hostile à la religion positive (ainsi dans Ibn Tophaïl).

Celui de tous les aristotéliciens arabes qui sut, au douzième siècle, conquérir et conserver le plus longtemps une immense réputation parmi les philosophes chrétiens, fut Ibn Roschd (Averrhoès). A partir de la fin du douzième et du commencement du treizième siècle, les ouvrages d'Aristote, traduits de l'arabe en latin, sur la demande de Raymond, archevêque de Tolède, par Jean Gondisalvi, son archidiacre, et Jean Hispalensis, Juif converti, furent à la portée de tous les savants, de même que les commentaires arabes. On était las de la controverse du nominalisme. Paris était devenu le foyer d'une culture scientifique plus élevée, qui demandait de nouveaux aliments, et qui puisa avec ardeur dans la source que lui ouvraient les écrits physiques et métaphysiques d'Aristote. Le premier résultat de cette initiation fut, comme plus tard, à l'époque de la restauration des lettres et des sciences, une sorte d'ivresse ; l'enthousiasme pour le Stagirite fut tel que son naturalisme absorba la philosophie chrétienne. Il est certain qu'au commencement du treizième siècle les doctrines de naturalisme panthéiste qui se répandaient en secret furent déterminées et entretenues par l'aristotélisme arabe. Le panthéisme d'Amaury de Bène et de David de Dinant s'y rattache. En 1209 on défendit à Paris les leçons qui se faisaient sur la métaphysique d'Aristote, parce qu'elle favorisait les doctrines de ces deux hérétiques et pouvait donner lieu à de nouvelles erreurs du même genre. En 1215 on interdit en outre, et plus expressément encore, les leçons sur la physique d'Aristote et l'usage de certains compendiums (*Summæ*) sur les doctrines de David de Dinant, d'Amaury de Bène et d'un Espagnol nommé Maurice, tandis qu'on ordonnait l'enseignement de la dialectique aristotélicienne (1). Étienne, évêque de Paris, condamnait même encore, en 1270, les propositions suivantes, qui découlaient des sources que nous venons d'indiquer : « La raison est partout une et la même. — Le monde est éternel. — Il n'y a jamais eu un premier homme. — Tout dépend de l'action nécessaire des astres. — La volonté de l'homme veut et choisit nécessairement. — Le libre arbitre est une puissance purement passive. — L'âme, qui est la forme de l'homme, en tant qu'homme, meurt avec le corps. — Dieu ne sait pas le particulier. — Dieu ne connaît rien de ce qui est différent de lui. — Les actions humaines ne sont pas dirigées par la Providence divine (2). » La fameuse proposition, si diversement traitée au seizième siècle, alors que ces hérésies éclatent en grand, à savoir : « qu'une chose peut être vraie en philo-

(1) Conf. Launoy, l. c., cap. 1 et 4.

(2) Conf. Boulay, *Historia Paris. Univ.*, III, p. 420, 23.

sophie et n'être pas vraie en théologie, » est déjà mise en avant par ces naturalistes déguisés et rejetée par Étienne. Toutefois cette expérience faite du terme où menait la voie nouvelle ne put empêcher l'esprit chrétien de marcher vers le but qu'il s'était proposé à cette époque. Ce qu'Avicenne avait été pour les Arabes, Albert le Grand le fut pour les Chrétiens, durant cette période. Albert est à proprement parler le créateur de la philosophie scolastico-aristotélicienne. Après avoir acquis des connaissances physiques merveilleuses pour son temps, encore étonnantes de nos jours, et qui furent pour lui comme des études préparatoires de philosophie, il commenta tous les ouvrages d'Aristote cités plus haut, la Rhétorique peut-être seule exceptée, d'après des traductions latines faites sur les versions arabes et grecques. Suivant son plan, les Chrétiens devaient posséder, outre la science de la Révélation divine, non-seulement toutes les connaissances naturelles auxquelles étaient parvenus les païens, mais encore tout ce que les commentateurs et le moyen âge y avaient ajouté, et enfin une métaphysique chrétienne, comprenant et justifiant l'ensemble de toutes ces connaissances, couronnée elle-même par la plus haute des sciences, la théologie.

Les commentaires d'Albert sont rédigés avec une exactitude et une sûreté extraordinaires (1), et en même temps avec une intelligence si vive qu'il pénètre de part en part le sens d'Aristote. Aussi Ritter dit-il avec raison, en parlant d'Albert le Grand : « N'est-il pas évident, à la honte des siècles qui ont méprisé la scolastique, qu'au treizième siècle la philosophie aristotélicienne était plus connue que de nos jours (1)? » La prédilection d'Albert pour le Stagirite le fit surnommer le singe d'Aristote, et c'est ce qui explique peut-être le préjugé qui plus tard fit passer les scolastiques pour des partisans aveugles d'Aristote ; opinion évidemment erronée et pure invention de l'ignorance. Albert lui-même est, sous beaucoup de rapports, un véritable platonicien, tout comme les philosophes de la période précédente. D'ailleurs la philosophie chrétienne s'était tellement fortifiée qu'elle commençait à se passer d'appui étranger. Ainsi Albert combattit dans Aristote le dualisme entre Dieu et la matière, l'éternité du monde, et la doctrine suivant laquelle il n'existe qu'une raison réelle qui vient à chacun du dehors ; mais, par contre, il admit avec Aristote la distinction de la matière et de la forme, et l'idée *cosmogonique* selon laquelle le ciel est le premier producteur, la première cause seconde. La théologie est pour Albert une science essentiellement pratique, c'est-à-dire qu'elle est à la fois la science et l'amour de Dieu. Elle a cela de commun avec la philosophie qu'elle aussi part de l'expérience, mais d'une expérience supérieure, celle de la foi. Cependant l'expérience de la grâce ne peut contredire celle de la nature, et c'est en cela que consiste l'accord intime entre la raison et la Révélation, entre la philosophie et la théologie ; de là dépend ce principe que la théologie arrive à se constituer scientifiquement par les mêmes règles que la philosophie. Quant à la prééminence de la théologie sur la philosophie, elle résulte de la prééminence d'une connaissance pratique, fondée et déterminée par la Révélation, sur une connaissance purement spéculative, puisée dans l'expérience naturelle.

Lorsque plus tard Kant plaça la foi

(1) Jourdain, dans ses *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, etc.*, nouv. édit., Paris, 1843, le meilleur ouvrage sur ce sujet, surtout dans sa partie historique, a réuni ces commentaires, p. 300 sq.

(1) *Philos. chrét.*, IV, 187.

pratique de la raison au-dessus de la raison théorique, il fut guidé par la même pensée que la philosophie chrétienne du moyen âge, mais avec cette différence que, pour celle-ci, la raison pratique n'était pas une abstraction, mais un principe personnel, un fait historique, posé par la Révélation, à savoir la foi chrétienne, et que les philosophes chrétiens, n'admettant pas que cette expérience pratique et religieuse fût séparée de la raison théorique, croyaient et démontraient que la science de la raison est élargie et complétée par celle qui est puisée dans une source révélée. Cette opinion nous la trouvons déjà dans Albert; seulement la philosophie différait de la théologie en ceci qu'elle ne pouvait pas encore être une science indépendante, existante de fait et par elle-même; elle ne pouvait être que la critique d'une philosophie historiquement existante, comme l'aristotélisme et le platonisme. De là vient que les écrits philosophiques des grands scolastiques, d'Albert, de S. Thomas, de Duns Scot, ne sont que des commentaires d'Aristote. La cause principale de la décadence de la scolastique fut dans ce que nous venons de dire et dans l'application de ce principe : que la théologie est une science pratique, qui repose sur la Révélation, principe qu'on exagéra jusqu'à séparer entièrement la théologie de la philosophie. Cette séparation n'apparaît pas encore dans Albert et S. Thomas, qui, marchant dans la voie ouverte par son maître, expliqua, comme lui, beaucoup d'ouvrages d'Aristote dans ses leçons et ses commentaires, et donna, par l'immense autorité de son nom, la plus grande autorité à celui d'Aristote. S. Thomas sembla renverser le rapport établi entre la théologie et la philosophie en plaçant, avec Aristote, la science au-dessus de l'action; mais il est vrai que, s'il voit dans la science le but suprême, il lui donne un sens essentiellement pratique et religieux, puisqu'elle n'est autre chose pour lui que la contemplation des bienheureux; et de plus il dit expressément que la science théologique est une science pratique, qui, partant de la foi révélée, est bien supérieure à la science qui n'est que le résultat de la pensée théorique et de la raison naturelle des philosophes.

Ce qui, dans la doctrine de S. Thomas, démontre encore l'union intime de la philosophie et de la théologie, c'est que celle-ci n'apparaît chez lui que comme une sorte de philosophie supérieure : comme philosophie, parce que le savoir fondé sur la foi peut, comme celui qui a une base purement naturelle, devenir une science; comme philosophie supérieure, parce que ce savoir naît d'une révélation plus haute que celle de la nature et ne cesse jamais d'être en lui-même pratique et religieux. C'est à cette philosophie supérieure que S. Thomas s'est voué de prédilection, c'est elle qui a fait son immortelle renommée (1).

Nous trouvons une confirmation du rapport que nous venons d'établir entre la philosophie et la théologie dans ce fait que c'est précisément cette même période qui fit naître les grands systèmes de théologie spéculative. Alexandre de Hales, avec lequel ils commencent, connaît déjà la métaphysique d'Aristote. Viennent ensuite Vincent de Beauvais et Roger Bacon. Duns Scot est moins connu comme philosophe. Vincent de Beauvais a laissé dans son *Speculum Mundi*, qui se divise en *Speculum naturale, Speculum doctrinale* et *Speculum historiale*, une sorte d'encyclopédie des sciences philosophiques et théologiques du treizième siècle. Dans la première partie, qui traite de l'œuvre de la création, l'auteur a égard aux opi-

(1) Les ouvrages de S. Thomas ne sont pas aussi nombreux que ceux d'Albert le Grand; Jourdain, l. c., p. 394, les a énumérés.

nions d'astronomie, d'histoire naturelle et de physique de l'époque, de même qu'il a égard aux opinions métaphysiques et psychologiques de son temps dans le *Speculum doctrinale*.

Roger Bacon peut être, sous beaucoup de rapports, comparé à Jean de Salisbury, qu'il surpasse toutefois de beaucoup par son intelligence des langues grecque, arabe et hébraïque, dont il s'occupa sérieusement, afin de mieux comprendre le texte d'Aristote; par ses connaissances physiques, si remarquables pour son temps; par une érudition extraordinaire puisée dans la lecture des anciens philosophes, des classiques, de la philosophie arabe et des écrivains de son époque. Ce vaste et solide savoir l'autorisa à combattre l'abâtardissement de la scolastique, dont le formalisme l'éloignait de plus en plus du solide terrain de l'expérience; à attaquer d'ignorants bavards qui se tenaient pour savants à cause de leur maigre dialectique; à reprocher à la scolastique son manque de connaissances positives, surtout au point de vue des langues. Mais, tout en attaquant la scolastique, il se garda bien de la jeter pardessus bord, comme le firent plus tard d'imprudents zélateurs; car il était essentiellement scolastique quant aux principes, vu qu'il soutenait la préséance de la science pratique sur la simple théorie, l'union intime de la théologie et de la philosophie, la précellence d'Aristote sur Platon et tous les autres philosophes. Son ouvrage intitulé *Quid majus?* donne, comme celui de Vincent de Beauvais, une vue d'ensemble sur toutes les sciences de l'époque.

La philosophie scolastico-aristotélicienne finit par ne plus désavouer son nom ni son origine et par se professer publiquement. Paris devint le siége de sa domination. Dès 1231, la défense que nous avons rappelée plus haut, concernant la physique et la métaphysique d'Aristote, fut adoucie par une bulle du Pape, adressée à l'Université, qui ne défendait plus d'enseigner la physique que jusqu'au jour où elle aurait été examinée et expurgée de toute erreur. La bulle ne faisait pas mention de la métaphysique. Toutefois les théologiens étaient expressément invités à étudier la sainte Écriture et les Pères, en place d'Aristote. En 1366 il fut décrété que personne n'obtiendrait le grade de maître sans avoir étudié et expliqué dans des leçons spéciales les œuvres prescrites d'Aristote, et entre autres la physique et la métaphysique. Plus tard encore, en 1452, cette ordonnance fut renforcée, et on ajouta l'éthique; enfin en 1601 le plan des études de la faculté de philosophie fut organisé de façon à ce que, dans l'espace de deux ans, les élèves eussent entendu expliquer tout Aristote.

On ne peut nier que ce fut précisément cette faveur officielle et extraordinaire accordée à la philosophie scolastico-aristotélicienne qui contribua le plus à sa décadence; celle-ci commença avec le quatorzième siècle. La protection officielle avait eu ce résultat que l'attrait de la nouveauté s'était porté du côté de ceux qui combattaient la scolastique. Les philosophes officiels ont, dans tous les temps, été inhabiles à conserver la faveur publique, et ceux de l'Université de Paris employèrent, il faut le dire, des moyens désavoués par la science pour soutenir le crédit chancelant de la scolastique. On en trouve une preuve dans la controverse avec Pierre Ramus, qui avait attaqué la logique d'Aristote dans ses *Animadversiones Aristotelicæ* (c. 1542). Au lieu de le réfuter solidement, pour parer « au désordre inouï » qu'il avait causé, on étouffa son œuvre, qui, disait-on, « avait pour but d'anéantir complétement la doctrine du prince des philosophes, du philosophe unique, d'Aristote, en un mot; » et comme argument

décisif on fit intervenir contre l'auteur l'autorité même du roi François Ier (1).

En résumé, des esprits faibles, des hommes parvenus aux positions scientifiques les plus élevées par des influences étrangères à la science, se rendirent maîtres de l'enseignement de l'aristotélisme scolastique dans l'Université de Paris, et, comme il n'était plus question du génie qui produit, de l'intelligence qui comprend et crée à son tour, on trouva commode de plier les esprits sous la dépendance servile d'Aristote et des anciens philosophes chrétiens, et l'on rebuta par ce despotisme intellectuel et abusif les esprits libres et généreux. En combattant aveuglément la tendance de l'époque, qui se tournait vers les connaissances expérimentales, on réduisit la philosophie à un formalisme vide, la science à un vain jeu de notions abstraites, la méthode à un squelette sans vie et sans mouvement. A ces causes extérieures de décadence se joignit une cause interne, savoir : la nouvelle direction que la scolastique prit au quatorzième siècle, par suite de la victoire que peu à peu le nominalisme avait remportée sur le réalisme. Les hommes qui contribuèrent à ce désastreux triomphe furent Guillaume Durand († v. 1333) et notamment Occam († 1347). Les propositions que soutenaient ces nouveaux nominalistes, qui se distinguent de celles du nominalisme antérieur par leur ton tranchant autant que par leur portée et leur forme, et dans lesquelles on sent déjà poindre une sorte de scepticisme, peuvent à peu près se résumer ainsi :

« Les idées universelles ne sont que des résultats des opérations de la raison ; — toute connaissance vraie a pour objet une chose individuelle ; — les idées ne sont que les signes représentatifs des choses ; elles n'expriment pas leur essence ; — il n'y a pas, en général, d'accord essentiel entre la pensée et l'être. » Ainsi la philosophie, en tant qu'elle doit être la science de l'universel, était au fond mise en question, et le pont entre la philosophe et la théologie était rompu. La théologie seule, disait-on, reposant sur la foi qui donne certitude et s'occupant de l'universel, puisque son objet est Dieu, pouvait encore prétendre au nom de science, mais non plus toutefois d'une science fondée en raison. Bien plus, ajoutait-on, elle a des propositions tout à fait incompréhensibles, et c'est précisément cet incompréhensible qui est le vrai et le pur théologique. La théologie, par cette révolution, devenait, elle aussi, une science purement empirique, de choses non pas naturelles, mais surnaturelles, et l'on ne pouvait plus dire que les idées qu'elle tient de l'autorité étaient d'origine spéculative. L'opposition que les vrais mystiques avaient faite à la philosophie n'avait pas été radicale, car les mystiques s'en tenaient directement et rigoureusement à la pratique comme source de science et de religion ; dès lors leur mysticisme pouvait être adopté par un penseur spéculatif comme un des *moments* de l'activité humaine, et se concilier encore avec la philosophie. Personne, en effet, ne pouvait nier que la théologie de S. Thomas, par exemple, ne présentât ce côté expérimental par où elle s'alliait naturellement à la philosophie ; mais il en était tout autrement de l'opposition des scolastiques, auxquels nous sommes arrivés ; leur théologie s'était formée à l'aide de la philosophie ; la séparer de la philosophie, et réciproquement celle-ci de celle-là, était une contradiction radicale et mortelle.

Un autre fait dangereux pour la philosophie, et déterminé par le nouveau nominalisme, fut la dépendance servile qu'il exigeait à l'égard des autorités :

(1) Launoy, l. c., c. 13, a réuni les pièces du procès.

car, d'une part, ce nominalisme étant sceptique, et repoussant de la philosophie la raison comme source supérieure de vérité, faisait perdre à la pensée toute confiance en elle-même; et, d'une autre part, n'étant encore qu'un semi-scepticisme, il s'attachait à l'autorité comme unique ancre de salut.

De là vient que les œuvres des philosophes scolastiques de cette catégorie, que Buridan précéda dès le quatorzième siècle, ne sont que des recueils de sentences des philosophes antérieurs, qu'on cherche à concilier, à réfuter ou à justifier. S. Thomas est-il d'accord avec Aristote ou non? doit-il être préféré à Duns Scot? c'est la question fondamentale. Du reste, incertitude complète quant à la ligne de démarcation entre ce qui est théologique et ce qui est philosophique. Les théologiens de Paris condamnaient bien des choses qui, selon nos idées, appartiennent à la pure spéculation philosophique : attaquer Aristote, c'était s'en prendre à la foi, parce que l'autorité d'Aristote s'était confondue avec celle de la théologie. En 1624 on déclara téméraire et erronée, quant à la foi, cette thèse : « La matière première, que les péripatéticiens donnent comme le principe de tout changement, qu'elle ait son existence d'elle-même ou de la forme, est une pure invention et n'a pas de fondement. » Ceux qui avaient tiré des lois physiques cette thèse dirigée contre Aristote, au lieu d'être admis à la soutenir et à la discuter, furent obligés, à la demande de la faculté de théologie, de quitter la ville et le royaume dans les vingt-quatre heures; car, disaient les théologiens : « Rien n'est plus dangereux dans les choses communes de la doctrine chrétienne, et rien, d'après le jugement unanime des Pères, ne doit être évité avec plus de soin que la nouveauté (1). »

(1) Launoy, ép. 17.

Des attaques extérieures très-graves vinrent se joindre aux causes de cette décadence intime de la scolastique, que les efforts vigoureux des Jésuites, malgré le succès de leur école de Coïmbre, ne purent arrêter. La scolastique fut successivement ébranlée dans son empire par :

1° Le mysticisme, qui, à la fin du moyen âge, s'éleva avec une force nouvelle contre la méthode scolastique, qu'il avait combattue durant toute la période précédente, par la plume de Hugues de S.-Victor, de S. Bernard et surtout de Gerson; sans parler du mysticisme excentrique qui se fit jour dans la *théologie* dite *allemande* et plus tard dans la réforme;

2° La renaissance des études, qui, même dans les meilleurs temps, étaient restées étrangères à la théologie scolastique, et qui alors se dirigèrent uniquement vers les langues, l'histoire et l'exégèse;

3° La renaissance des lettres et des sciences et les premiers efforts de la philosophie nouvelle.

Dès le quatorzième siècle on avait commencé, en Italie, à étudier avec ferveur les anciens classiques dans leurs sources, et en même temps s'était prononcée une sorte de dégoût contre la forme négligée, abstraite et sèche de la scolastique; mais avec ce zèle classique naquit et grandit peu à peu le goût du paganisme, de son esprit et de sa forme, et les suites de cette prédilection se montrèrent nettement, plus tard, dans la résurrection complète du platonisme et du péripatétisme, sans aucun mélange d'éléments chrétiens. Ce fut d'abord le platonisme qui s'éleva contre la scolastique aristotélicienne; son principal représentant fut George Gémistus, surnommé Pléthon, de Constantinople (vers 1438). Le triomphe du platonisme avait déjà été préparé par Pétrarque, par Boccace, par la faveur des Médicis, par l'académie platonicienne

qu'ils avaient créée, et en général par les Grecs savants et les lettrés réfugiés de Constantinople, qui avaient inondé l'Italie de leurs traductions, de leurs commentaires et de leurs leçons sur Platon et Aristote. Gémistus composa un ouvrage sur les différences de la philosophie de ces deux hommes illustres, en faveur du platonisme ; il fit aussi un traité *de Legibus*, qui était une sorte d'amalgame de la théologie de Zoroastre et de celle de Platon, de la morale stoïque et de la politique grecque, et résumait tout le système de la science païenne en regard du Christianisme et en opposition avec lui. Cet ouvrage fut vivement attaqué par les partisans de la scolastique et les adhérents d'Aristote. Les principaux adversaires de Gémistus furent : le secrétaire de Nicolas V, Pape favorable à Aristote ; George de Trapezonde, qui publia une *Comparatio Platonis et Aristotelis*, avec des invectives contre Platon peu dignes de la cause; puis Théodore de Gaza et George Scolarius, surnommé Gennade, patriarche de Constantinople, grand partisan de la scolastique, à la demande duquel le traité *de Legibus* fut solennellement brûlé. L'habile cardinal Bessarion prit la défense d'un platonisme mitigé, dans l'ouvrage que ce Grec savant composa contre George de Trapezonde, sous le titre de : *in Calumniatorem Platonis libri IV*. Cet ouvrage est le meilleur de ceux que suscita cette controverse, parce que l'auteur y expose d'une manière nette, claire et péremptoire, les points qui distinguent Platon d'Aristote et qui les séparent du Christianisme. Au premier point de vue il rappelle les questions déjà traitées dans le moyen âge : « Comment Platon et Aristote définissent la forme et la matière ; — s'il existe des formes séparées; si elles existent pour elles-mêmes ou seulement dans l'âme ; — si la matière est incréée et éternelle ; — si Dieu n'est que le principe de la forme et du mouvement, ou s'il est aussi créateur de la matière, et quel est le but de l'univers ; — ce qu'est la vertu et la science contemplative. » Au second point de vue, son ouvrage est un essai de philosophie platonico-chrétienne. Cette tentative est plus explicite et plus développée dans la *Theologia Platonica* de Marsile Ficin et dans son livre *de Immortalitat eanimorum lib. XVIII*, où le Christianisme et le platonisme sont placés l'un à côté de l'autre sans être confondus, et où le platonisme a la prédominance. Quant au pur aristotélisme, on le trouve dans Pomponace (né 1462, † 1525) et son école. Pomponace niait l'immortalité, la liberté, la providence divine et la possibilité des miracles, comme aristotélicien, stoïcien et en général au point de vue naturel, tandis qu'il prétendait admettre ces mêmes dogmes comme chrétien. Il est l'auteur de la célèbre proposition, rejetée par la Sorbonne, que nous avons citée plus haut : « qu'il peut y avoir quelque chose de vrai en philosophie, qui est faux d'après la théologie. » André Cæsalpinus, dans ses *Quæstiones Peripateticæ*, cherche, comme Ficin, à allier le péripatétisme au Christianisme, en donnant la préférence à la doctrine d'Aristote, comme Ficin l'avait accordée à celle de Platon. Un autre adversaire de la scolastique fut Patritius, qui soutint, dans ses *Discussiones Peripateticæ* surtout, la non-authenticité de la plupart des ouvrages d'Aristote, et, s'appuyant sur le néo-platonisme, demandait au Pape de supprimer Aristote en faveur de Platon.

Il faut ajouter aux platoniciens que nous avons cités Pic de la Mirandole, sectateur d'une philosophie à la fois mystique, cabalistique et platonicienne (à la fin du quinzième siècle), et enfin, comme ennemi foncier du Christianisme et rénovateur du naturalisme pan-

théiste des anciens, Jordan Bruno, qui attaqua la scolastique dans l'Université de Paris, vers 1640.

D'un autre côté, on voit s'élever contre la philosophie scolastico-aristotélicienne le savant naturaliste Télésio (1508-88), dans son grand ouvrage : *de Natura rerum juxta propria principia*; puis Thomas Campanella (1568-1639), qui appliquait son thème : « Toute science part de l'expérience », expressément à la Révélation, et de ce point de départ fit avec succès l'essai d'une nouvelle espèce de philosophie chrétienne. Enfin Descartes, le père du nouveau rationalisme philosophique et de l'idéalisme moderne, mit le dernier sceau à la défaveur où était tombé l'aristotélisme scolastique. Il lui devait sa première éducation philosophique; le premier pas qu'il fit pour fonder sa propre philosophie fut de rejeter complétement la méthode scolastique, et c'est dans cette voie qu'on a persévéré jusqu'à nos jours. La doctrine moderne, dans son origine comme dans sa tendance, est l'antagoniste pure de la doctrine scolastico-aristotélicienne; on a rétrogradé de la philosophie chrétienne à l'ancienne philosophie païenne, qu'on a prise pour base unique des spéculations philosophiques. Cependant on paraît revenir de cet engouement. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à comparer l'*Histoire de la Philosophie chrétienne*, de Ritter, et l'*Histoire de la Philosophie depuis Kant*, de Braniss, avec la manière dont Tennemann et Buhle ont traité la philosophie du moyen âge. Le fanatisme de la philosophie moderne, qui est païenne sciemment ou à son insu, contre la philosophie scolastico-aristotélicienne ou la philosophie chrétienne du moyen âge, paraît s'apaiser à mesure que l'ignorance du véritable état de choses diminue et qu'on comprend mieux la contradiction radicale qui existe entre la philosophie purement païenne et la civilisation chrétienne. Il est certain que le Christianisme, étant une doctrine essentiellement raisonnable et éminemment favorable à la liberté de la pensée, peut engendrer une doctrine qui est à la fois conforme aux principes de la raison la plus rigoureuse et de l'orthodoxie la plus stricte, et c'est ce qu'a prouvé, par le fait, la vraie philosophie scolastico-aristotélicienne, dont la valeur réelle subsiste, sans avoir été essentiellement atteinte ni amoindrie par la forme roide et l'esprit étroit des scolastiques dégénérés de sa dernière période.

RIESS.

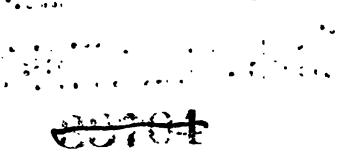
FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

ET NOMS DES AUTEURS

DU PREMIER VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU PREMIER VOLUME.



FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU PREMIER VOLUME.